

شَوْيْخَاوَر

تأليف
عبد الرحمن بديوي

الناشر

دار القلم
بيروت - لبنان

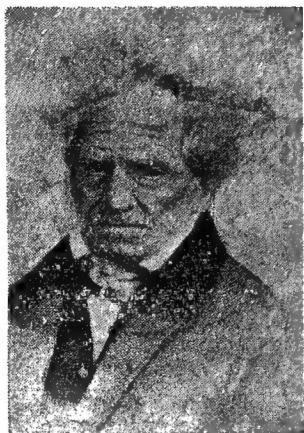
وكالة المطبوعات
الكويت

0159034



Bibliotheca Alexandrina

اُرتور شوپنہور



أزْهُورُ شَوْبَهَر

خُلَاصَةُ الْفِكْرِ الْأَوَّلِيِّ

سلسلة الفلسفة

عبد الرحمن بدوي

شوينهور

دار القلم
بيروت - لبنان

وكالة المطبوعات
الكويت

مؤلفات

الركنور عبد الرحمن بدوي

(أ) مبتكرات

- ١ - الزمان الوجودي ٤ - الحور والنور
٢ - هموم الشباب ٥ - نشيد الغريب (شعر)
٣ - مرآة نفس [ديوان شعر] ٦ - هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟

(ب) دراسات

- ١ - الموت والعبقريّة ٤ - النقد التاريخي
٢ - دراسات في الفلسفة الوجودية ٥ - مناهج البحث العلمي
٣ - المنطق الصوري والرياضي ٦ - في الشعر الأوربي المعاصر

خلاصة الفكر الأوربي

- ١ - نيتشه ٥ - أرسطو
٢ - اشبنجار ٦ - ربيع الفكر اليوناني
٣ - شوبنهاور ٧ - خريف الفكر اليوناني
٤ - أفلاطون ٨ - فلسفة العصور الوسطى
٩ - المثالية الألمانية (في ثلاثة أجزاء: فشته - هيجل - شلنجر)

(ب)

(ج) دراسات إسلامية

- ١ — التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية .
- ٢ — من تاريخ الإلحاد في الإسلام .
- ٣ — شخصيات قلقة في الإسلام
- ٤ — الإنسانية والوجودية في الفكر العربي
- ٥ — أرسطو عند العرب
- ٦ — المثل العقلية الأفلاطونية
- ٧ — منطق أرسطو (٣ أجزاء)
- ٨ — شهيدة العشق الإلهي (رابعة العدوية)
- ٩ — شطحات العرفية (أبو يزيد البسطامي)
- ١٠ — روح الحضارة العربية
- ١١ — الإنسان الكامل في الإسلام
- ١٢ — التوحيدى : الإشارات الإلهية
- ١٣ — مسكويه : الحكمة الخالدة
- ١٤ — فن الشعر لأرسطو طاليس وشروحه العربية
- ١٥ — الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام
- ١٦ — أرسطو طاليس : في النفس (مع « الآراء الطبيعية » لفلو طرخس وكتاب « النبات » ، ثم « الحس والمحسوس » لا بن رشد)
- ١٧ — ابن سينا : عيون الحكمة
- ١٨ — ابن سينا : البرهان (من « الشفا »)
- ١٩ — الأفلاطونية المحدثة عند العرب

(ج)

- ٢٠ — أفلوطين عند العرب
- ٢١ — المبشر بن فاتك : مختار الحكم
- ٢٢ — فلهوزن : الخوارج والشيعة
- ٢٣ — أرسطوطاليس : الخطابة
- ٢٤ — ابن رشد : تلخيص الخطابة
- ٢٥ — مخطوطات أرسطو في العربية
- ٢٦ — مؤلفات الغزالي
- ٢٧ — مؤلفات ابن خلدون
- ٢٨ — أرسطوطاليس : في السماء والآثار العلوية
- ٢٩ — حازم القرطاجني وأرسطوطاليس
- ٣٠ — رسائل ابن سبئين
- ٣١ — دور العرب في تكوين الفكر الأوربي
- ٣٢ — أرسطوطاليس : الطبيعة (بشروحه العربية القديمة)
- ٣٣ — ابن سينا : فن الشعر (من « الشفا »)
- ٣٤ — الغزالي : فضائح الباطنية
- ٣٥ — رسائل الإسكندر الأفروديسي
- ٣٦ — أسين بلاتيوس : ابن عربي

(د) ترجمات

الروائع المائة

- ١ — أيشندورف : من حياة حائر بأثر

(٤)

- ٢ - فوكيه : أندين
 - ٣ - جيته : الديوان الشرقى
 - ٤ - يرون : أنشيلد هارولد
 - ٥ - جيته : الأنساب المختارة
 - ٦ - برشت : دائرة الطبشير القوقازية
 - ٧ - ثربنتس : دون كيخوته (في ٤ أجزاء)
 - ٨ - دورنمات : علماء الطبيعة
 - ٩ - مسرحيات لوركا : ١ . ربما - عرس الدم - الاسكافية العجيبة .
 - ١٠ - مسرحيات برشت : ٢ . الأم شجاعة وأولادها - الإنسان
- الطيب في ستسوان
- ١١ - أيونسكو:الدرس - فتاة للزواج

* * *

اشفيتسر : فلسفة الحضارة
بروبى : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا
ج . ب . سارتر : الوجود والعدم
رينيه ويغ : الفن والنور وقراءة اللوحات

فهرس الكتاب

صفحة	
٤١ — ١	تصدير عام ح — يا
٤١ — ١	الألم التاسع ح — يا
	المشكلة النفسانية في تناقض شوبنهاور (٢ — ٤) — الفيلسوف
	والسياسة (٥ — ١٥) — جيته وشوبنهاور (١٥ — ٢١) —
	شوبنهاور وأمه (٢١ — ٢٣) — شوبنهاور والمرأة (٢٤ — ٢٥) —
	الحظ في وضع المشكلة (٢٦ — ٣٠) — الفكريون والوجوديون
	(٣٠ — ٣٥) — حل المشكلة (٣٥ — ٤١) .

العالم امثال

١١٤ — ٤٣	نقاب الوهم ح — يا
	مشكلة الذات والموضوع من ديكرت حتى كنت (٤٤ — ٥٢) —
	مذهب كنت النقدي (٥٢ — ٥٥) — « الشيء في ذاته »
	عند كنت ، وقد هذه الفكرة عند أتباعه (٥٦ — ٦١) فقد
	شوبنهاور لها (٦١ — ٦٤) — شوبنهاور وأفلامون
	(٦٤ — ٦٦) — وضع مشكلة المعرفة من جديد (٦٦ وما
	يلها) — « العالم من امثال » ومعاني هذه العبارة (٧١ وما يلها) —
	مبدأ الالة الكافية (٨٢ وما يلها) — المادة (٨٤ — ٩٠) —
	مبدأ المعرفة (٩١ — ٩٤) — مبدأ الوجود (٩٤ — ٩٥) —
	مبدأ الفعل (٩٥ — ٩٧) — الحساسية والذهن (٩٨ —
	١٠١) — التصور والعيان (١٠٣ — ١٠٥) — مصادر مذهب
	شوبنهاور (١٠٥ — ١١٤) .

الخلاص بالفرن ١١٥ — ١٧٩

الصور الأملونية (١١٥ وما يليها) — تأمل الصور
والمرقة الزينة (١١٧ — ١٣٠) — الصيفية (عند شوبنهاور :
(١٣٠ — ١٣٨) ، عند من تقسموه : ١٣٩ — ١٤٨) —
نظرية الفن (١٤٩ وما يليها) — ماهية الجمال (١٤٩ — ١٥٦)
والجلال (١٥٦ — ١٥٨) — الجيل والجيل عند كنت
(١٥٧ — ١٥٨) — التفسير عن الجيل والجيل في الفنون :
فن النمار (١٥٩ — ١٦٢) ، فن اليساين (١٦٢ — ١٦٣) —
فنون التجميل (١٦٣ — ١٦٧) — الشعر والمسرح (١٦٧ —
١٧٤) — الموسيقى (١٧٤ — ١٧٦)

العالم إرادة

إرادة الحياة ١٨٢ — ٢١٩

الثانية والموضوعية (١٨٢ — ١٨٥) — البن تميز عن
الإرادة (١٨٥ — ١٨٦) — الإرادة هي « الشيء في ذاته »
(١٨٦ — ١٩٠) — الإرادة والعقل (١٩١ — ١٩٤) —
المنهج الارادي (١٩٤ — ٢١٣) — النزعة إلى اللامعقول
(٢١٣ — ٢١٧) — وحدة الوجود (٢١٧ — ٢٢٠) —
التحقق الموضوعي للأداة (٢٢١ — ٢٢٦) — مشاققة الارادة
لنفسها (٢٢٧ — ٢٣١) — إرادة الحياة (٢٣١ — ٢٣٦) —
مشكلة الموت (٢٣٦ — ٢٤٥) — نظرية الحب (٢٤٥ — ٢٥٦) .

الوجود خطيئة ٢٥٧ — ٢١٩

التمرد على الوجود عند بيرون وأبي العلاء والحيام ودفني (٢٥٧ —
٢٦٦) ، عناصر التشاؤم عند (٢٦٦ — ٢٧١) — التشاؤم
الإنساني عند إيوردي (٢٧١ — ٢٧٣) — تشاؤم شوبنهاور

— ز —

(٢٧٣ — ٢٧٥) عناصر هذا التشاؤم (الزمان أصل الفناء :
٢٧٦ — ٢٧٧ ؛ اللفة سلبية : ٢٧٨ — ٢٧٩ ، فساد
الإنسان : ٢٨٠ — ٢٨٢ ؛ لا أمل في صلاح الإنسان : ٢٧٩ —
٢٩٩) — علة الفسر لإرادة الحياة (٢٨٢ — ٢٨٤) —
سبيل الخلاص (حرية الإرادة : ٢٨٥ — ٢٨٧ ؛ الخلاص
بالحب وإنكار الذات : ٢٨٨ — ٢٩٠ ؛ في الصدم
الخلاص ٢٩١)

تصدير عام

إلى من أرقهم القلق الخصب وهم يتلصسون معنى للحياة ؛ فأبوا
منها حائرين بعد أن أقبلوا عليها أول الأمر مؤمنين ؛

إلى من توّسموا الشر في أصل الكون ، ففزعوا إلى حقوقهم
متسائلين ؛ لكنهم ردّوا عن باب السر خائبين متلهفين ؛

إلى من ينشدون الخلاص ، بعد أن برّح بهم اليأس ، فلم
يسمنوا ولم يولوا إلى الأوهام هارين ، بل أمعنوا في التنقيب عن
أسرار الوجود دائبين مُطاردين ؛

إلى من آمنوا بأن القداسة والسمو إنما ينبعان من فيض الآلام
وَيُبْسَلَفَان ارتقاءً لِسُلْم الأحزان ويزكوان بالسُقيا من غيث
الدموع ؛

إلى هؤلاء جميعاً أقدم هذه الصورة الثالثة من صور الفكر
الأوربي . فإنهم فيها واجدون روحاً ناصعة سامية استطاعت تأمل
العالم من وراء الستار بعمق وهدوء ؛ فكشفتُ عما يتضمن من
سرٍّ مَرَّطَان ما أذاعته في صراحة ما أقساها على نفوس الحالمين

(ى)

الواهمين . وإذا بالعالم الخارجى بأسره قد بدا أمام عينها المرهفة
حُلماً ، قد يكون رائماً ، ولكنه حُلْم على كل حال ، حلم أبدعته
الذات فى امتثالها ، ولا وجود له خارج هذا الامتثال . ثم لم تسكن
إليه ، بل راحت تتلمس جوهر الوجود الحقيقى ، فوضعت يدها
عليه ، وكان إرادة الحياة . وما لبثت أن جعلت منها مركز الإشعاع
فى نظرتها إلى الوجود ؛ فبدأ كل شئ تحت ضوئها ناصعاً كالمرآة .
إنها إذن مفتاح لغز الوجود ؛ ولكنها عمياء هوجاء منساقفة فى
اندفاع شديد إلى غير ما هدف ولا مقصود ؛ تقنات بالحُرمان
ومن الحرمان ميلاد الآلام . فالوجود إذن معناه الألم .

فهل من سبيل إلى الخلاص ؟

أجل ! بالنقن خلاص من الأوهام ، وفى الزهد تحرير من نير
الإرادة . فهللوا إلى عالم الصور نستروح فيه الحرية من قيود
الأوهام ، ونخلق لأنفسنا فيه عالمًا يرْفُلُ فى فيض من الجلال والجمال
ينسينا لحظةً عالم الامتثال . ولكنها لحظة عابرة ، وياحسرتاه ! ،
سرعان ماتوقظنا من حُلْمها جلجلةً نواقيس الواقع الجبار . فنلنا
إذا بهذا الخلاص ؟

(يا)

لا خلاص في الحياة إلا بالخلاص من الحياة : بأن تنكر فينا
الإرادة ، فنسمو إلى مقام اللطف والقداسة ، هناك حيث تختفي
الذات المريدة وينقضى الشعور بالثنائية وتتجلى 'سُبُحات الفناء' ،
فنجيا حينئذ في عدم البقاء ؛ فما البقاء إلا في الفناء ، الذي يصعد إليه
للرء على جناح الرحمة المفضية إلى الوحدة ، والحنان المنتظم آنحاء
الكون والسكان .

صورة تلك مروعة ، ولكنها رائعة معاً : تملوها الظلمة ، لأنها
صادرة من الأعماق ؛ وتسرى فيها الرعدة ، لأنها قشعريرة قلب
ينبض وجوهر الوجود ؛ وفيها مرارة قاسية ، لأنها سُقيت من
صاب العبرات المسفوحة من عين الحياة .

وهي من أجل هذا خصبة حتى التناقض . تستطيع العين أن
تلح فيها لون اليأس الصامت الملح للنتهى عادة بالانتحار ، فتتهف
النفس مع جوقه «أوديب» : طوبى لمن لم يولد ؛ ثم طوبى لمن
يسرع في الرحيل ، إن ولد . وتستطيع أيضاً أن تعود منها بالإقبال
على الذات والكوف على الشهوات ، نشدانا للسوى في فردوس
الكروم ، فتقول مع الخيام : اسكب الصبء على نار الهوموم قبل
أن تذهب إلى القبر صفر اليدين ؛ فإنك لا تدري من أين أتيت ،

(ب)

ولا تعلم إلى أين تذهب . وقد ترى فيها قوة دافعة إلى الانضال
وتوكيد الذات والعلاء بالحياة ، فتصبح بأعلى صوتها : أهذه هي
الحياة ؟ إذن هاتها مرة أخرى ! إن العالم عميق في أمله ولكن
سروره أشد عمقا من أمله ، كما نادى نيتشه . وقد تجد فيها ما يهيب
بها أن تعلو إلى جناب القداسة حيث تحيا حياة الفناء على قمة النرفانا ،
قمة العدم الأعلى ، التي يلوذ بها بوذا في صمته الرائع .

ولكل أن يفهمها كما يريد ، وأن يستخلص من النتائج منها
ما يشاء . أما أنا فأريدها لشيء واحد : هو أن أحيا الوجود
روحياً بعمق .

مايو سنة ١٩٤٢

عبد الرحمن بدرى

الآلم الناصع

« إذا كان الألم يسلب الإنسان
القدرة على الكلام ، فقد وهبني الله
ملكة التعبير عما أشعر به من ألم »

مينه

في عينيه الباذئين حزن لم تنصح عنه الدموع ؛ وفي فمه المنطلق
 ألم لم يذعه الصراخ ؛ وفي أسارير وجهه المتوردة أسقام لم يكشف
 عنها الشحوب ؛ وفي ثُنَيَّات جسمه البارزة عذاب لم تنشر عنه
 القشمية . إنما هو الحزن تعالى وتسامى ، فصار هدوءاً ورزاقاً ؛
 والألم عميقاً وتغوراً ، فاستحال وضوحاً ونصاعة ؛ والسقم استقر
 وتركز ، فأضحى طبعاً مغروراً ؛ والعذاب قسا وتجلد ، فكان
 تجميلاً وهدواً

تلك هي الصورة الرائعة التي يتقدمها لنا الفنان اليوناني الذي
 عمل تمثال لأژكون ، وقد التف حول جسمه القوى الغض تينان
 هائلان عانقاه من أخص القدم حتى أعلى الرأس ، وأشاعا السم حاراً
 يسرى في جميع الجسم ، وضغطا عليه بكل ما أوتيا من قسوة وقوة ،
 فلم يكن من شأن هذا كله أن يسلب الروح هدوءها ونصاعتها ، أو
 أن يثير في الوجدان غموضاً واضطراباً ، أو أن يدع العقل خارجاً
 عن طوره . بل ظلت الروح تتأمل عالمها الإلهي في عمق ووضوح ،
 واستمر الوجدان يكشف الأسرار في حدة ونهوض ، والعقل يميز
 تصورات في دقة وثبات .

وعلى نحو من هذه الصورة تبدت أمامي شخصية شوبنهاور .
 فالتقادم مختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف حول طبيعة هذه الشخصية
 ومدار اختلافهم على : أى التريقين من العباقرة نضع شوبنهاور فيه :

فريق الوجوديين أو فريق المفكرين ، إن صح هذا التعبير ؟ أهو
ممن تصدر أفكارهم عن تجارب حيّوها ووجدانات عاؤها ، أم
من أولئك الذين أنتجوا أفكارهم فوق قة العقل الباردة ؟

قال قوم هو إلى ثاني الفريقين ينتسب . فالرجل لم يحى شيئاً ،
أو إن حى فمكس ما قال . وإنما كان ، على حد تعبير زعيم هؤلاء ،
وعنى به كرونوفر ، كأحد النظارة فى ملاعب التمثيل ينظر بمنظار
المسرح ، وهو جالس مستريح على كرسية الوثير ، مأساة هذا العالم
المملوء بالآلام والأحزان . أمهم ، أى النظارة ، فنسوا المأساة أو
كادوا عند اللقصف ؛ أما هو فكان الوحيد من بينهم جميعاً الذى
تتبع المأساة بعناية كبيرة وانتباه شديد ؛ وأخذها فى شىء من
الجد غير قليل ؛ ثم ذهب ؛ بعد أن فرغ التمثيل ، إلى داره واستعرض
ما رآه فى شىء من التأثر حقاً ، لكنه تأثر بمآزجه الرضا والغبطة .
قال بالتشاؤم وجعل منه محوراً لنظرة فى الوجود ، وتغنى به ما شاء
التغنى ، لكنه لم يحى التشاؤم ولم يعاينه . إنما كان الشاعر الذى
وضع المأساة أو الممثل الذى عرضها ، دون أن يكون الشخصية الأولى
فيها وبطلها ؛ بل ولا أحد أفرادها البارزين ، فقد كان فى حياته
أبعد ما يكون عن البطل أو ما يشبه البطل .

ولم لا ؟ يقول لنا أصحاب هذا رأى . إن ابن الجمعة هذا . فقد
ولد شوبنهاور فى يوم الجمعة ٢٢ فبراير سنة ١٧٨٨) لم يعيش

ابن الجمعة حقاً (أى ابن الأحزان ، إشارة إلى الجمعة الحزينة) ، وإنما عاش ابن الأحد (يوم الحياة الناعمة) : عاش عيشة راضية ناعمة فيها من السعادة والمواهب واليسر الشئ الكثير ؛ منذ اللحظة الأولى التى أتى فيها إلى الوجود . فقد كان أبوه ثرياً كالحسن ما يكون الثراء ؛ لأنه كان صاحب مصرف كبير ؛ فأتاح للأسرة كلها أن تحيا طوال بقائها حياة رخية رافهة ؛ وهياً لابنه تربية ممتازة حقاً ؛ لم يكذبها مثلاً لعبقرى آخر من العباقرة الذين عرفهم التاريخ . ويكفى أن تعلم أنها كانت تربية لقنها إياه العالم الفسيح والطبيعة الحية ؛ فى حرية مطلقة ومتمعة مطلقة أيضاً ؛ وكان أستاذه الأكبر فيها اتصالاً حياً ؛ بأفكار حية ؛ فى صور متعددة تلقاها حية ؛ من أفواه الأوساط والبقاع العديدة التى قضى حياته الأولى متنقلاً بين أرجائها . وهل كالحالات أستاذ ؟ وعلى الرغم من أن أباه أراد منه أن يشتغل بالتجارة ؛ ومما من أجل هذا باسم دولى لاتغير كتابته باختلاف الدول ، هو « أرتور » فإن شوبنهاور قد استطاع أن يتابع الدراسة التى كان يشعر بالميل إليها ، وتعنى بها الدراسة النظرية ؛ ولم يتحول عن رسالته هذه إلا لمدة قصيرة جداً ، إرضاء لهذه الرغبة الأبوية ؛ لأنه كان يحل هذا الأب كل الإجلال . وهكذا استطاع أن يدرس حراً من كل قيد . فتابع دراسة الطب والعلوم الطبية ثم الفلسفة فى

جامعتي جيتنجن ثم برلين ، وقد جذبه إلى هذه الجامعة الأخيرة ففته ، الذي ظل يشعر مع ذلك نحوه طوال حياته بكرامية شديدة . وكان هذا الرضاء المادى سبباً أيضاً فى الحياة التى حياها بعد أن حصل على إجازة الدكتوراه الأولى : فلم يكن مضطراً إلى البحث عن عمل يهيئ له سبل الرزق والعيش ؛ بل ظل حراً من قيود العمل ، مكرساً نفسه تمام التكريس لتحقيق الغاية التى شعر بأن وجوده موجه نحوه أدائها . وإذا كان قد قام بالتدريس حيناً من الزمان قصيراً ، فقد كان ذلك بدافع الرغبة فى إذاعة مذهبه وتلقين مبادئه للشباب ؛ حتى إذا ما فرغ من إذاعة هذا للمذهب ، شعر بأن مهمته فى التدريس قد انتهت عندهذا الحد ، فعدل منها إلى العيش عيشة خالية ، حتى اللحظة الأخيرة .

وكان من شأن هذه الحرية أيضاً أن يترتب فى الإنتاج ، فلا يدفعه دافع خارجى مهما كان شأنه ، سواء أ كان الدولة أم الكنيسة أم للمادة ، إلى الإسراع فى التأليف ووضع الكتب حسب الطلب . بل وضع لنفسه مبدأ لم يحد عنه مرة واحدة ، هو أن لا يقول شيئاً إلا إذا كان لديه ما يقوله وعلى النحو الذى يود أن يقوله . فاستطاع عن هذا الطريق أن يحرر البدن أيضاً لا الروح فحسب ، كما لا حظ نيتشه .

فلأول مرة فى تاريخ الفكر الألمانى تحرر البدن ، إلى جانب

الروح ، من كل قيد . فليبتس لم يكن حرّاً في بدنه ، وأخشى أن أقول أيضاً في روحه ، لأنه كان خاضعاً للدولة وخاضعاً للكنيسة معا : زج بنفسه في السياسة الأوربية فاكتمى بنارها ، شأن من يفعل فعله من المفكرين دائماً ؛ ونصب نفسه بوقاً من أبواق الكنيسة فكان عبداً لها غير حر التفكير . وكنت ، وإن لم يخضع لواحد من هذين التينين الخيفين ، فإنه خضع لشيء آخر صار من بعد ، خصوصاً في أيام هيجل وعلى يده ، تتيماً لا يقل خطراً كثيراً عن التينين السابقين ونعمى به الجامعة . فقد كانت هي الأخرى في طريقها ، في ألمانيا ، إلى أن تصبح كجامعة السوربون في فرنسا في أواخر العصر الوسطى وأوائل العصر الحديث ، أى مصدرراً لسلطة من أشد السلطات قسوة في مصادرة حرية الفكر . وهيجل جمع في صدره كل هذه القيود : قيود الدولة والكنيسة والجامعة ، فاختنق أو كاد تحت نيرها الشديد الذي لا يرحم . وكان صوت حرية الفكر خافتاً ، إن لم يكن معدوماً ، وسط هذه الأصوات الصاخبة الجوفاء التي أدمجت على حنجرة هيجل إقحاماً . ولعل هذا أن يكون أحد الأسباب المهمة التي دفعت شوبنهاور إلى الثورة على هيجل ، وبغضه كأعنف ما يكون البغض الأزرق ، أو هذا ما يقوله شوبنهاور نفسه على كل حال .

أما شوبنهاور فقد كان حرّاً كأوسع ما تكون الحرية بإزاء

هذه السلطات الثلاث : فلم يحفل بالسياسة على وجه الإطلاق ؛ بل ظل دائماً نصير النظام ؛ ولهذا أبغض الثورة التي قامت في ألمانيا سنة ١٨٤٨ لأن فيها إخلالاً بالنظام ؛ وبلغ من كراهيته للتأثرين أن ساعد الجنود النمسيين على إخماد الثورة ؛ وجعل الجزء الأكبر من ثروته التي تركها من نصيب جرحى هؤلاء الجنود . ولم يكن ذلك منه حباً في الدولة ، وراحة بالها ، فهو لم يكن يعنيه من راحة الدولة شيء ؛ وإنما كان بدافع حبه للنظام ، أو بعبارة أوضح حبه لراحته الخاصة وبغضه لكل ما يخرج عن عدم اكترائه المطلق للسياسة ومسائلها . وضرب بالنمرة الوطنية عرض الحائط ، لأنه جعل من انجلترا وفرنسا وإيطاليا وبنناً آخر إلى جانب وطنه الأصلي ، لألمانيا . وهو في هذا كان يمثل النزعة العالمية التي سادت الفكر الألماني في نهاية القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، والتي كانت إحدى المميزات الرئيسية لنزعة التنوير التي اعتنقها هذا الفكر طوال هذه الفترة . فكل ما يجب على المفكر أن يطلبه من الدولة هو أن يقول لها : « لا تسيني » ؛ وكل ما يجب على الدولة أن تطلبه من للمفكر أن تقول له : « دعني أسلك سبيلي كما أريد . وسبيل الدولة الوحيد أن أن تحمي من فيها في الداخل والخارج ، داخلياً وخارجياً ، وأن تحميهم أيضاً من حماتها هي ؛ وإلا أخطأت غايتها وكان في هذا الخطأ خطر عليها هي نفسها وعلى الآخرين . وهذا الرأي في السياسة ، كما لاحظت

نيتشه ، رأى ممتاز يؤذن بسمو عقلى عند التفكير لأن المفكر الذى يكرس نفسه للإلهام الفكرى الفلسفى لا يبقى مجالا فيها لأى إلهام سياسى ؛ فخلق به إذن أن يدع السياسة والحزبية ، لأن كل تدخل فى السياسة من جانب غير الموهوبين سياسياً فيه للدولة إفساد شديد ؛ وماجر الويل على الدول إلا اشتغال الهواة بالسياسة واعتقاد كل فرد أن له الحق فى الاشتغال بها والرج بنفسه فى تيارها . ولكن هذا معناه أيضاً أن المفكر يجب ألا يتردد لحظة واحدة فى أن يأخذ مكانه وسط الصفوف فى الجبهة ، حين يرى وطنه فى خطر حقيقى : فهذا واجب أولى لاصلة له بالسياسة

وإذا كان هذا واجب المفكر نحو الدولة ، فواجبها هى أن تدعه وشأنه ، فلا تحفل بأى أمر من أموره . فى اهتمام الدولة بالفلسفة خطر عليها ، أى الفلسفة ، ما بعده خطر . وما يسمونه « حماية الدولة » للفلسفة هو فى الواقع حكم على الفلسفة بالإعدام : لأن الفيلسوف سيصير حينئذ عبداً من عبيد الدولة يأتى بأمرها ، ويفكر لحسابها وعلى التجو الذى تهواه ، فيجعل الدولة فوق الحق ، أى يقضى على كل فلسفة . كما أن الدولة مصدر ثبات ؛ وأبغض شئ لديها التغير والصيرورة ، فستكون إذن عدوة عنيدة لكل جدة فى الفكر وكل خلق وإبداع ، أى أنها ستكون خصماً لطبيعة الفلسفة نفسها وجوهرها الحقيقى ، وهو الخلق المستمر والجدة الدائمة فى النظر إلى الوجود ،

إن كانت فلسفة حية حقاً. هذا إلى أن الدولة لا تحمي من الفلسفة إلا القليلة
الخطر ، المسألة ، أى أنها لا تحمي إلا أخطاها وأداتها وأجدرها بأن
لا تسمى باسم الفلسفة ، لأن الفلسفة الحققة هي الفلسفة الخطرة ،
هي تلك التي « تؤذي » وتجرح ، ومعنى هذا أنها تحمي الفلسفة
الوضيعة وتعمل على القضاء على الفلسفة الممتازة . وهذا أشد خطر
يمكن أن نتعرض له . والملة في هذا أن الدولة لا يمكن أن تعيش
إلا على طائفة من المبادئ السهلة العامة الشعبية ، ولا تسمح بالخروج
عليها أو تعمدها والبحث فيما وراءها . ولهذا يقول نيتشه : إن
الفيلسوف الذي يرضى لنفسه أن يكون فيلسوف الدولة يجب أن
يرضى لنفسه أيضاً أن ينظر إليه باعتبار أنه أنكر على نفسه
حق البحث في الحقيقة كلها وبكل ما تحتوى عليه من أسرار . كما أن
الدولة إذا جعلت لنفسها فلسفة رسمية ، فسيكون لها وحدها الحق
في اختيارها ، أى أن الدولة ستضع نفسها موضع الحاكم الذي
يستطيع أن يميز بين الفلسفة الجيدة والفلسفة الرديئة . ومتى كانت
الدولة قادرة على شيء من هذا ! إنما لا يمكن أن تختار ، حتى
لو سلمنا بأن في مقدورها التمييز ، إلا تلك التي تلائمها وتتفق مع
الأغراض التي تتوخاها ، سواء أكانت هي الجيدة أم كانت الرديئة ،
خلا يعينها من هذا شيء . بل لعل الأصح أن يقال إن الذي
يعنيها دائماً أن تختار أردأ أنواع الفلسفة ، لأن في هذا النوع

ما يرضى حاجتها غالباً إن لم يكن دائماً. يضاف إلى هذا كله أن الدولة تخصص فلاسفتها المختارين بمراكز معينة، عليهم فيها أن يؤدوا عملاً نحو طائفة من الناس، بأن يكونوا أساتذة في الجامعة مثلاً. فقل لي بربك من هو هذا الفيلسوف الذي يستطيع أن يقول لطلابه شيئاً جديداً كل يوم؟ أو لآتراء مضطراً في مثل هذه الأحوال أن يتحدث عما لا يعرف، أو أن يقول أشياء من الخطر أن يتحدث عنها أمام جمهور من المستمعين؟ وهذا عينه أحد الأسباب الرئيسية التي دفعت شربنر إلى الحجة على الفلسفة الجامعية، وأساتذة الفلسفة في الجامعة فيز. الجامعة منشئة الدولة، فتضطر إذاً إلى الخضوع لما تفرضه عليها الدولة، ولما هو سند رسمي فيها. فعلى فيلسوف الجامعة أن يؤمن بالمعتقدات السائدة، وأن يحاول تبعاً لهذا أن يوفق بين هذه المعتقدات وبين ما يؤدي إليه تفكيره الحر من نتائج. وسيرى نفسه مضطراً حينئذ إلى أن يختار واحداً من اثنين: بين الأخذ بما يفرض عليه من معتقدات فيبي في الجامعة، أو بين أن يفكر تفكيراً حراً مطلقاً من كل قيد فيكون حينئذ بالخروج منها، فإن أخذ بالأول فإن يكون بعد فيلسوفاً، وإلا فيمة لمن لا يشكر فلسفية لمن لا يفكر إلا حسب الأوضاع والتقاليد. وإن أخذ بالثاني كان ذلك مشروطاً بعدم البقاء بالجامعة وأياماً كان، فاشهداً الذي يستخلص من كلتا الحالتين هو أنه لا يمكن

للرء أن يجمع في نفسه بين الفلسفة الحققة وبين التدريس بالجامعة . وإن فيما حدث لفشته لمبرة ، وأى عبرة ! فقد غرض النظر عن معتقدات الدولة وهو يضع مذهب الفلسفى الخاص ، فكان جزاؤه الطرد من الجامعة ونقمة الشعب عليه . ولكى يتمكن من العود إلى الجامعة اضطر إلى تعديل مذهبه بما يتلاءم مع هذه المعتقدات : فوضع مكان « الأنا المطلق » « الله للعشوق » ، وصنع مذهب كله بصبغة مسيحية ظهرت على وجه التخصيص فى كتابه : « التنبيه على الحياة السعيدة » .

ونمة حالة أخرى أو ضح من حالة فشته ، لأن الخضوع فيها كان لهذه السلطات الثلاث كلها ، فكانت نقيضتها أسوأ النتائج . فها اتهم للرء شوبنهاور بالغلو والتحيز وعدم النزاهة فى التقدير بإزاء هيجل ، فإنه لن يستطيع أن ينكر مطلقا باجره عليه خضوعه لهذه السلطات من نتائج شنيعة . فذهب فى الدولة ، وهو أنها الغاية العليا من الحياة الإنسانية كلها ؛ وما يستلزم ذلك من خضوع مطلق لها وفناء تام فيها ، بوصفها « الكائن العضوى الاخلاقى للمطلق السكمال » — مذهب لعل الأرجح أن يقال إن هيجل قد اضطر إلى القول به اضطراراً إرضاء لرغبات الدولة وتعلقاً لسلطانها . ومثل هذا يقال كذلك عن موقفه بإزاء الكنيسة . فالرء لا يستطيع هنا إلا أن يشعر بالأسف الشديد على تورط هيجل هذا للتورط الشنيع .

وليس هذا مقصوراً على ألمانيا وحدها . ففي نفس الوقت الذي كان فيه هيجل يعانى هذه للهانة كان يعانى مثلها فكتور كوزان فى فرنسا . ومن منا لا يذكر هذه النغمة المؤثرة التى بكى بهارينان على حظ فكتور كوزان وكوفييه فى مقدمة كتابه « ذكريات الطفولة والشباب » ؟ لقد أفسدت الدولة عبقرية كوفييه ، وخنقت روح كوزان التوثبة الحادة بمساومات حقيرة وتوفيقات ضيعة ؛ وفرضت الفلسفة الجامعية على الفكر القرنى ، فسلبته كل حرية وكل إبداع وأخرت تقدمه عشرات السنين .

وهنا قد يعترض علينا بمثال كنت : فقد كان الرجل أستاذاً فى الجامعة ، وكان كذلك ممن حتمهم الدولة ، ومع ذلك لا تستطيعون أن تنكروا أنه كان فيلسوفاً من الطراز الأول ، بل ومن أعظم الفلاسفة النادرين الذين عرفتهم الإنسانية ، إن لم يكن أعظمهم جميعاً إلى جانب أفلاطون . والرد على هذا القول بين يسير . فلن نقول لهم إنه من نوع الشواذ التى تؤيد القاعدة ، بل سنقول لهم إن حالة كنت تختلف عما نحن بصده من حالات ، أولاً ؛ وثانياً ، قد كان هذا الوضع سبباً لإحداث شئ من الفساد غير قليل فى مذهب كنت . فالرجل قد وجد فى ظرف لم يتحقق إلا نادراً جداً فى التاريخ ، وهو أن الذى هماه كان فيلسوفاً ، إذ كان كان على العرش آنذاك فريدريش الأكبر ، ولولا هذا لما استطاع كنت أن يخرج كتاباً مثل « نقد

العقل المجرد » . وأصدق شاهد على هذا أنه لم يكده هذا الملك .
 الفيلسوف يموت ، حتى شعر كنت بمخرج مركزه ، ووقع في
 خصومة عنيفة مع الحكومة الروسية . ولما لم يكن متأهباً لهذا
 النضال وغير مستعد للاستمرار فيه ، نظراً لتقدم سنه ، فقد اضطر
 إلى اللهانة والتسليم . فساوم ، لكن على حساب مذهبه . فأخرج
 للناس طبعة ثانية « لنقد العقل المجرد » شوه فيها مذهبه الأصلي
 وقص من أجنته . فجاء متناقضاً مع فكره الحقيقي وأكثر من
 هذا : كان على الرغم من هذا التسليم الشائن في خطر من أن يفقد
 منصبه بالجامعة ؛ لدرجة أن أحد أصدقائه عرض عليه أن يدع الجامعة
 وينزل ضيفاً دائماً عنده . ومعنى هذا كله أن ظرف كنت كان في
 البدء نادراً شاذاً ؛ حتى إذا ما انقضى هذا الظرف ، اضطر إلى أن
 يتورط في شيء مما تورط فيه من يحرص على منصب الجامعة ويعمل
 على إرضاء السلطان . يضاف إلى هذا أيضاً أن كنت لم يكن في
 محاضراته يدرس مذهبه الخاص ، بل فصل تمام الفصل بين كنت
 والفيلسوف ، وكنت الأستاذ . وشتان ما هما ! فإنه لن يفترق حينئذ
 في شيء عن أي محصل لمعلومات قديمة ميتة يلقيها على المستمعين
 جامدة ميتة كذلك . وأحسن ما يقال عنه حينئذ إنه عالم قدير :
 في الآثار القديمة أو الفيلولوجيا أو التاريخ ؛ لكنه لا يمكن أن
 ينعت بأنه فيلسوف ، كما لاحظ نيتشه .

فيجب أن يفرق إذاً بين رجلين : رجل يحيا « من أجل » الفلسفة ، ورجل يحيا « من » الفلسفة . الأول قد اتخذ الفلسفة غاية وكرس نفسه من أجل تحقيق هذه الغاية ، والآخر عدها وسيلة من وسائل الرزق ، لا تفرق في شيء عن أية وسيلة أخرى من وسائل العيش ، ولا شيء أضر على الفلسفة من هذا النوع الأخير . فهو النوع الذي عرف سقراط شره ، ونعته باسم السفطائي ، وأثار عليه حملته الشعواء للعاروفة حتى ملأ الدنيا سخطاً عليه وازدراء له ، وشره الأعظم صاخر عن أنه يحيل الغايات إلى وسائل ، والغايات تطلب لذاتها ، أما الوسائل فتطلب لما تؤدي إليه . ولا مجال للتمييز بين الوسائل بعضها وبعض من الناحية الذاتية ، وإنما تميز على أساس كونها أسرع وأسهل في تحقيق الغاية ، أعنى أنه ليس لها وجود حقيقي على وجه الإطلاق ، بل وجودها وجود مستعار ، وليس أشنع من هذا نعتاً لكيفية الوجود .

كل هذه عيوب شنيعة يتصف بها كل من سلك سبيل الفلسفة الجامعية وصار للفلسفة أستاذاً ، وهي عيوب استطاع شوبنهاور أن يبرأ منها كلها لأنه لم يسلك هذا السبيل ، ولم يضطر إلى سلوكه ، لأنه لم يكن في ظروف حياته المادية ما يحمله على شيء من هذا الاضطرار . فلم لا يهناً بالاً إذاً ، وقد هياً له القدر هذا كله ؟
ثم هياً له في تربيته أيضاً عاملاً آخر لا يقل أثراً عما أسلفناه من

عوامل فعلى الرغم مما اتصفت به أمه من حذقة فكرية وادعاء
روحى ، وعلى الرغم من سوء المعاملة التى لقيها من جانبها حتى لم
يستطع الواحد أن يحتمل بقاء الآخر إلى جانب إلامدة قصيرة جداً ،
وعلى الرغم أيضاً من الإنكار للزرى الذى قابلت به الأم ، الأدبية
المتأزفة ، عبقرية الابن وسموه العقلى - ، على الرغم من هذا كله
نستطيع أن نقول إنه كان لهذه الأم الدعية فضل فى تكوينه الروحى
غير قابل لأن يمحى أو يغمط . فقد كانت على جانب من السمو
العقلى ، حتى استطاعت أن تكون لنفسها مجداً أدبياً خالداً إلى حد
كبير فى تاريخ الأدب الألمانى بواسطة قصصها التى انتشرت فى ألمانيا
انتشاراً غريباً لا يتناسب مع قيمتها فى الواقع ، وكوت حول نفسها
حلقة روحية ضمت فى داخلها أعظم العباقرة الألمان فى ذلك الحين ،
ويكفى أن نذكر اسم جيته على رأسها لكن نعلم أى وسط ممتاز
استطاعت حنة شوبنهاور أن تخلقه حولها فى مدينة فيمار التى انتقلت
إليها هى وابنتها آديل بعد وفاة رب الأسرة (فى إبريل سنة ١٨٠٥)
كى تحيا حياتها الفكرية الخاصة فى أعظم جو روحى وجد فى تاريخ
الحياة الروحية فى ألمانيا ، وهو جو دوقية فيمار فى أواخر القرن
الثامن عشر وأوائل التاسع عشر . وكانت لديها القدرة على أن تجمع
حول نفسها فى نديها الأدبى دائرة من المتأزفين ، حتى أصبح مقصداً
لأعظم العباقرة فى فيمار . وبهذا المعنى كتبت إلى ابنها تقول له :

« إن الدائرة التي يلتزم شملها حولي في يومى الأحد والخميس لأمثيل لها حقاً في ألمانيا كلها » ، ولها الحق ، فقد ظل نديها الأدبي لمدة طويلة الندى الوحيد في فيمار ، وذاع صيته في ألمانيا كلها حتى إنه لم يأت زائر على شيء من الأهمية إلى فيمار دون أن يسعى لحضور مجلس هذا الندى : وأكثر من هذا قد عد في كتب الرحلات من بين الأماكن الجديدة بالزيارة بالنسبة إلى كل زائر لمدينة فيمار .

في هذا الجو الروحي للممتاز استطاع شوبنهور أن يتنفس روحياً وإن لم يستطع أن يتنفس مادياً - كما سئرى بعد قليل - . فقد عرف في هذا الندى الأدبي جيته ، فامتلاً به إعجاباً ، ولم يشعر بمثل هذا الشعور نحو أحد من الذين يغشون الندى غيره ، بل كان على العكس من ذلك يبغضهم جميعاً عدا جيته . وقد أثرت نظر جيته إليه لأول مرة بفضل رسالته التي قدمها للدكتوراه الأولى وهي : « الجذر الرابع لمبدأ العلة الكافية » ، خصوصاً الفصول التي عرض فيها شوبنهور لهندسة إقليدس ، وبين كيف تستخرج الهندسة من العيان ، أي تقوم براهينها على العيان ، وكيف أنها لا تستخلص بالبرهان والاستدلال بطريقة واضحة ، كما يشاهد في البراهين الإقليدسية المعقدة .

وقد اغتبط جيته بهذا كل الاغتباط ، وأشرك الفتى الصغير في نظريته في اللون ، وأمانه على البحث في هذا السبيل حتى استطاع

شوبنهاور أن يقوم بأبحاث قيمة في هذا الباب ، سجلها في كتاب خاص بعنوان : « الإبصار والألوان » ، وفيه أخذ جانب جيته ضد نيوتن فيما يتصل بتركيب الضوء أو اللون الأبيض : فقد كان نيوتن يقول إنه مركب من كل ألوان الطيف السبعة ، بينما قال جيته إنه لون واحد بسيط ، وإلا رأينا ألوان الطيف كلها حينما ننظر من خلال منشور نحو حائط أبيض ، ودافع شوبنهاور بكل حرارة عن نظرية جيته هذه الخاطئة ، حتى أصبح من أشد الناس تعصبا له في هذه المسألة . ولكنه لم يوافق جيته على نظرياته الأخرى في اللون بل نقده نقدا شديدا فيما يتعلق بتفسيره لكثير من الظواهر اللونية على أساس تأثير الوسط المختل في الأضواء للآلة به ، وأقام مقام هذا التفسير الفيزيائي تفسيراً فسيولوجيا يقوم على أساس أن الشبكية في العين هي الملة في إحداث كل الألوان ، لأنه رأى أن الألوان في العين وليست في العالم الخارجي ، أي أنها شيء ذاتي وليس موضوعيا . وهذا ما لم يوافق عليه جيته ، لأنه كان هنا موضوعيا واقعيا لدرجة لا يحتمل معها أن يقول بأن اللون لا يوجد إلا بوجود العين . وعلى الرغم من هذا الاختلاف ، فقد ظل الإعجاب متبادلا بين الرجلين . فشوبنهاور رأى أنه لم يفعل في هذه النظرية أكثر من أنه رأى الهرم الكبير الذي بناه جيته في حاجة إلى قبة من الفسيولوجيا ، فأضاف هذه القمة كي يكمل بناؤه وجيته ازداد إعجابه به على الرغم من هذا الاختلاف ، وتابع نموه في غبطة متباعدة (٢٠ - شوبنهاور)

بما سيكون عليه الشاب من قدر في الفلسفة ممتاز . « فإن هذا الشاب ، كما قال ، ينمو ويتقدمنا جميعاً » . فكان موقف الواحد من الآخر موقفاً فريداً عبر عنه جيته أدق تعبير حين قال : « إن الدكتور شوبنهاور ناصرني كما يناصرني صديق مملوء نحوى بالتمنيات والآمال . وإن بينه وبينى لثيثاً كثيراً من الاتفاق ، لكن لم يكن بد من أن يكون بيننا نوع من الاقتراق ، فكنا كصديقين سار الواحد بجوار الآخر ثم أصبحنا الآن يود أحدهما أن يتجه ناحية الشمال والآخر ناحية الجنوب - وصرمان ما يفتب كل منهما عن نظر أخيه » .

ولكننا لانستطيع أن نمت هذه الصلة بين جيته وشوبنهاور بأنها صلة تتلذذ من جانب شوبنهاور لجيته . فعلى الرغم من عبارات الثناء الحار التي تنطق بالإعجاب الشديد الذي حمله شوبنهاور له ، كانت بين كلا الرجلين هوة عميقة ، قدرها جيته منذ البدء ، وإن كان شوبنهاور لم يستطع أن يتبينها بوضوح في البداية . لأن حماسة الشباب والغرور الذي ملأه من مجرد معرفة جيته ، رب الحياة الروحية في عصره ، قد حالاً بينه وبين هذا الإدراك . فقد شعر جيته منذ اللحظة الأولى بأن شوبنهاور « من الصعب أن يفهم » ولو أن الكثيرين قد أخطأوا الحكم عليه أو هم بالأحرى لم يستطيعوا أن يحكموا عليه جيداً لأن فهمه عسير ، حتى هل جيته نفسه . فا

السر إذن في أن فهمه عسير ؟ قد يكون السبب ما أحس به جيته لدى شوبنهاور من ميل إلى تأمل كل شيء من جانبه للظلم العديم القيمة ، حتى إن شوبنهاور حين طلب إلى جيته أن يكتب له في مذكراته كلمة تذكارية كتب له جيته هذين البيتين : « إن شئت أن تنعم بقيمتك أنت ، فعليك أن تجعل للعالم قيمة ». وليس من شك في أن جيته قصد من هذا إلى نقد شوبنهاور في الطريقة التي ينظر بها إلى الأشياء وتنبهه إلى طريقة أخرى عليه أن ينظر بها إلى العالم ، لكن ليس معنى هذا أن جيته ينكر عليه هذه النظرة . بجيته أيضاً ممن يقولون بوجوب النظر بها أحياناً ؛ وإنما ينكر عليه أن يجعلها نظرتة الوحيدة ، لأن الازدواج ضرورى في كل حياة .

والعلة في أن الصلة لم تكن صلة تتلمذ هي في أغلب الظن أن شوبنهاور كان بطبيعته متردداً كأعنف ما يكون التمرد ؛ عنيداً كأصلب ما يكون العناد . ومثل هذه الطبيعة لا تعرف التفاني في الأشخاص ، بالغة ما بلغت عظمتهم ، لأن التمرد عنده كان تمرداً على الناس أكثر من أن يكون تمرداً في داخل مملكة الفكر ، كما هي الحال بالنسبة إلى نيتشه مثلاً : تمرد شوبنهاور تمرد مر بارد شكوكي سلبي ؛ بينما تمرد نيتشه تمرد حار إيجابي ، والأول لا يتفق معه التفاني والتعلق بالأشخاص ؛ أما الثاني فيتفاني ويتعلق ، ولكن لينكر بعد قليل ويشور ؛ في الأول مرارة وغیظ ، وفي الثاني حدة

وعنف ؛ أحدهما ، وهو الأول ، ثابت راتب ، والآخر متقلب
متناقض يميل إلى التنوع والاختلاف . لهذا كان الأول أقرب
ما يكون إلى تمرد الشيخ للسن ، وكان الثانى قريب الشبه بتمرد
الشاب للتوئب .

إنما كانت الصلة صلة إعجاب بمبقرى رآه حياً فاتخذ منه نموذجاً
موضوعياً للعبقرية ، إعجاب أعوزته الحماسة الحارة فاستحال تأملاً
هادئاً ، وخلا من الحب للوحي والقشعريرة المحسنة فكان إدراكاً
ناصباً فيه شعور بالتقابل والتميز ، لا بالاتحاد والامتزاج ، فهو
أشبه ما يكون إذن بالإعجاب الذى يشعر به الفنان نحو تمثال رائع
من الرمر الناصع . لأن هذا الإعجاب قد خلا فى الواقع من الحياة ،
فلم يستطع أن ينفذ إلى الدم ويسرى فيه فيغذيه ويهب صاحبه قوة
دافعة إلى الإبداع والنمو والإنضاج . وإذا كنا نرى شوبنهاور يكثر
من اقتباس أقوال جيته وممانيه ، فإنما كان ذلك من أجل التوشية
والتزويق ، لا من أجل التأييد والافتناع النفسى الذى تشاهد
ظاهرتة واضحة عند التلاميذ المتفانين . فلا نتخذه إذن بهذه
الكثرة فى الاقتباس فنمدها دليلاً على التتلذذ الصحيح ، خصوصاً
فما يتعلق بجيته . لأن جيته ، بنوع خاص ، يمتاز من العباقرة جميعاً
بأن فى استطاعة كل اتجاه فكرى وكل ميل روحى أن يجد فيه
سنداً للمناصرة ووثيقة للتأييد ، لأن سعة أفقه وشدة خصبه

الروحي جعلته يجمع في داخله بين مختلف الاتجاهات والميول .
وكتبه من هذه الناحية أشبه ماتكون بالكتب المقدسة ،
التي يستطيع كل تيار ديني ، مهما غلا وتطرف ، وتأول وتصرف ،
أن يجد فيها تأييدا لما إليه يذهب وما به يدين .

فلا يدين شوبنهاور إذن لجيته بشيء مما نستطيع أن نسميه
باسم الاختصاص الروحي ، وإنما يدين له في أغلب الظن بهذا الوصف
الدقيق لطبيعة العبرى الجسائية والروحية . فقد اتخذ من جيته
مثلا كيانيا ، أى متحققا أمامه في الخارج يراه بعينيه ، وراح يطبق
صفاته على العبرى بوجه عام ، حتى ما كان من هذه الصفات
متعلقا بالتركيب الجسائي .

ثم كان جيته النور الوحيد الذي رآه شوبنهاور وسط الظلام
الذي أحاط بحياته في فيمار . فقد كانت حياته في هذه المدينة حياة
حرمة مؤلمة ، بسبب أمه . لأن طبيعة الأم وطبيعة الابن هنا على طرفي
نقيض ، وتقصّد بالطبيعة هنا للزواج الروحي العام . فالأم امرأة
متحذقة كأغلب النسوة اللاتي شدون طرفاً من الثقافة الروحية ،
فيها من الغرور الناشز والادعاء القار الشئ الكثير ، ويغمر عينيها
الزرقاوين ويطفح على وجهها الجلال بشعرها الأسمر الفاتح تقاؤل
أرعن صبغ السطح ولم ينفذ إلى الأعماق ، وصفته هي بيتين لجيته
» لقد رأيت العالم من خلال نظرات مليئة بالحُب ، ففرقت والعالم

فى فىض من النشوة والسحر . وكانت فى حياتها مفتحة الأعين على ما فى الحياة من نعم وملاذ، فأخذت بحظ منها فى إقبال مشرق وثقة لا حرج فيها ولا تدقيق . فاستطاعت عن طريق هذه الصفات كلها أن تمثل الأنوثة الخالصة أصدق تمثيل فلا غرابة إذن فى أن ترى رجلا مثل جيته يتعلق بها ، فى مثلها يستطيع أن يجد ما يوازن به الحياة العقلية الخالصة التى يحياها فى مملكة الفكر ، وإن كنا لانستطيع أن نفهم لماذا استمر على اتصال بها ، مع ما هو عليه من حذقة وادعاء . ولعل السبب فى ذلك أن يكون ما أشرنا إليه من قبل من قبرتها على جمع الصحاب وربطهم برباط وثيق ، فقد كانت لديها ملكة إشاعة الحياة فى الحقل الذى توجد فيه وعلى كل حال فقد كانت الصلة بينها وبين جيته صلة صداقة عادية لم يخالطها شىء من الحب ، بل ولا العاطفة الحارة .

وكل هذه الصفات تتعارض تمام التعارض مع صفات ابنها أرتور . فنظرتها إلى العالم على النقيض تماما من نظرته، لأنها متفائلة سمعة فى هذا التفاؤل ، وهو متشائم متطرف فى هذا التشاؤم . وثقتها بالناس ثقة ساذجة كلها عطف عليهم وحب للاجتماع بهم ؛ بينما هو يحمل للناس كل بغض ، ويحذرهم أشد الحذر ، ولا يطمئن إلى شىء صادر عن إنسان ؛ وفى نظرتها إلى الأشياء سطحية فاضحة تتعلق بالحقايق والبريق ، أما هو فلا يدع الشىء حتى يأتى على آخره فى غير رحمة ولا هواة . وبينما كان

مزاجها ساجماً في لمعان النهار ، كان مزاجه غارقاً في وجدان الليل
وأسواره . فهي أشبه ما يكون بالعصفور الطروب في بواكير
الربيع ، وهو أقرب ما يكون إلى البوم النائم في منتصف ليالي
الشتاء .

أفليس من الطبيعي إذن أن لا يكون بين الاثنين شيء من
للشاركة الوجدانية ، فضلاً عن الحب ؟ والصفة المشتركة الوحيدة
بينهما كانت أدعى إلى التنافر التام والشقاق المستمر ، ونعني بهامضة
العناد . فعلى الرغم مما كانت تتصف به من لطف وحب للإرضاء ،
كانت عنيدة ، أو على الأقل فيما يتعلق بصلتها بابنيتها . أما البنت
فكانت ذلولاً ، فأذعنت ؛ أما الولد فكان أشد منها عناداً فنار
وثارت ، وكانت النتيجة الطبيعية العراق ، خصوصاً وقد أضيفت
عوامل جديدة كان من شأنها أن تثير نائرة الابن العنيف على الأم
التي عدها خائنة لشرفها نحو أبيه ، نظراً إلى صلتها بمن سمته
« صديق الأسرة » ، ونعني به فون جرسنبرج ، وهي صلة نود أن
نمر عليها عابرين لأنها محوطة بالشئ الكثير من الغموض والشكوك ،
ولو أن النقاد كادوا يتفقون على أنها نقطة سوداء في تاريخ أسرة
شوبنهور . ومهما يكن من شيء ، فقد كانت من عوامل القطيعة
النهائية التي تمت بين الابن وأمه ؛ ومنذ سنة ١٨١٤ لم ير أحدهما
الآخر حتى النفس الأخير .

وقد عنيينا بالتعرض لهذه للسألة في شيء من التفصيل لأن
بعضاً من النقاد ، على طريقةهم السطحية دائماً ، قد اتخذها الأساس
لما هو معروف عن شوبنهاور من بغض للمرأة شديد . ولا يريد
أن تصدى هنا للرد على مثل هذا النظر الساذج إلى الأمور ، حتى
لا يخرج عن السياق الذي نسرى الآن فيه ، وإنما تعرض للوجه
الآخر من هذه للسألة ، وهو وجه يتعارض مع ما يقوله هؤلاء
النقاد ، ونعني به ما يراه الفريق الأول من النقاد الذين أشرنا إليهم
في أول هذا الفصل ممن يقولون بأن فلسفة شوبنهاور ليست فلسفة
وجودية فيما يتصل بهذه للسألة . فهم يقولون إن شوبنهاور يعطن
كراهيته للمرأة في عبارات رنانة صاخبة فاضحة ، ومع هذا نراه
يتعلق بها .

وهم يشيرون هنا أولاً إلى اشتعال الحب بين شوبنهاور الشاب
وبين الممثلة للشهيرة كارولين يا جمن ، خلية دوق فيمار كارل أوجست
حتى بلغ من قوة هذا الحب عنده أن صاح : « ولم لا آخذ هذه
للرأة إلى منزلي ، حتى لو كنت رأيتهاتكسر الأحجار في الطريق ! » ؛
ثم يشيرون ثانياً إلى ما كان له في إيطاليا من مغامرات غرامية مع
فتاة اسمها تريزا ، عرفها في البندقية أثناء إقامته الأولى بها سنة ١٨١٨
وفي الوقت الذي كان فيه لورد بيرن ، الشاعر الإنجليزي المشهور ، ينتقل
بين عشيقاته المتعددت في هذه المدينة نفسها . وهذا الحب الثاني
أعنف من حبه الأول بكثير ، حتى وصل به الأمر حد التفكير في

الزواج بها ، وهو الذى رأى فى الزواج على العبقريّة نقمة وأى نقمة. ثم لا ينسون أخيراً أن يشيروا إلى إعجاب الشيخ الذى نيف على السبعين بفتاة فنانة هى الزايبث يه ، جاءت إليه كي تعمل له تمثالاً نصفياً . ويصل هذا الاعجاب فيما يزعمون حدّاً نسى معه الشيخ كل ما قاله عن المرأة وما صبه على رأسها من لعنات ، وبدأ يكفر عما قاله ويعتذر ، حين يقول فى خطاب إلى أحد حواريه: « لم أكن أتصور وجود فتاة خليفة بالحلب كهذه الفتاة » . فالشيخ إذن قد سحره شعر الفتاة الذهبى ووجهها الغض وروحها الصوفية للفرقة فى الخيال فأنساه ذلك قوله من قبل عن للمرأة إنها إنسان ناقص ، أشبه ما يكون بالطفل ، أو هى وسط بين الطفل والرجل ، قد خلت من كل استعداد نحو السمو الروحى الخالص ، وروحها فوق هذا وضیعة قصيرة النظر مستعبدة للحظة الحاضرة والشهوة العمياء ، كماها فقد وغيره وشهوة دنيئة .

أليس فى هذا تناقض شنيع إذن بين ما يقوله شوبنهاور الفيلسوف وما يفعله شوبنهاور الرجل ؟ وأكثّر من هذا : هل يتفق هذا الإقبال على الملائذ والشهوات مع المثل الأعلى الذى وضعه الفيلسوف ، وهو مثل « القديس » ؟

لقد جعل شوبنهاور من حياة « القديس » المثل الأعلى للحياة التى يجب أن يحياها الإنسان ، والأولى به هو أن يحياها مادام يدعو إليها . ولكنه فى حياته لم يكن يمثل هذه الحياة فى شيء .

فهذا الذى غلب الخلاص عن طريق إنكار إرادة الحياة وقال
مع سوفوكليس فى إحدى جوفات رواية «أوديب» : « د الخير
ألا يولد الإنسان ، وإن ولد فأنى يموت بأسرع ما يمكن » ، كان
يشمى ، بعد أن وصل إلى الشهرة ، أن يعيش ، لاعلى النحو الذى
قدرة كتاب العهد القديم أى سبعين سنة ، بل على النحو الذى قدره
كتاب الأوبانيشاد ، أى مائة سنة ، وظل يعمل نفسه بما ورد فى
هذا الكتاب الهندى ، وبالتجارب التى كان يقوم بها بييرفلورانس
العالم الفسيولوجى الفرنسى المشهور ، لإطالة الحياة .

وإذا كانت الصفة الأولى للقديس المزوف عن زخرف الدنيا
وبهرجها ، فأين هذا من حرص شوبنهاور على الشهرة وامتلائه غيظاً
وغماً لرؤيته الناس منصرفين عن مؤلفاته مدة طويلة جداً ، حتى
إن كتابه الرئيسى وهو « العالم إرادة وامتثالا » لم يطبع منه إلا
٧٥٠ نسخة ، ولم يبع منها شيء يذكر لمدة طويلة حتى اضطر الناشر
إلى تحطيمها ، بل بقى منها بعد هذا التحطيم وبعد مرور عشر
سنوات على ظهور الكتاب مائة وخمسون نسخة ! ثم امتلائه بعد
ذلك بالسرور القياض حينما بدأ الناس يعترفون بعبقريته بعد هذا
المجهود الطويل ، لكن بعد أن أشرف هو على الزوال ! وهل
هناك حرص على متاع الدنيا أكثر مما ظهر فى سلوكه بإزاء إفلاس
الشركة التجارية التى ساهم فيها بنصيب إلى جانب نصيب أمه وأخته ؟
فع أن نصيبه كان أضال من نصيب هاتين ، فانه لم يشأ مطلقاً أن .

يتساهل مع مدير الشركة ولا في درهم واحد ، وحرص على أن يأخذ نصيبه كاملا ، مع أن الأم والأخت تماهلتا فتنازلتا عن ثلثي مالهما من نصيب

ثم ألسنا نراه ينشد من القديس أن يجعل حياته سلسلة من الآلام الشديدة ، « لأنه من لبيب الآلام المطهر ينبثق في سرعة البرق إنكار إرادة الحياة ، أى الخلاص » الذى يسعى القديس إلى تحصيله ؟ فأين هذا من الحياة الهادئة الناعمة التى قضاها على الأرض تارة متنقلا في ربوع إيطاليا ، هذا البلد الجميل الذى فيه يشيع الغناء ، (كما يقول دانتة ؛ واقتبس قوله شوبنهاور في خطابه لجيته) ، وأخرى رعى البال ساجى الضمير في البيت القائم على الضفة اليمنى لنهر المين ، حيث الزيف المسمى « بالمنظر الجميل » يعال بأبنيته المتراسة وكنائسه القوطية ذات الأبراج العالية ومنازله ذات السقوف المثثة ، هناك في مدينة فركفورت التى كانت أرضها لا تزال تعبق بمواطن أقدام جيته ، وتتردد في أنحائها أصداء صوته الناعم في سن الطفولة ومطلع الشباب ، ويهب على جوها في الشتاء زفرات حبه الحارة فتبه لطفاً واتماشاً ؟

لقد كانت حياته في مجراها هادئة صافية لم تعرف من الموج اضطرابه ولا من الريح هياجها ، بل سرت كالنسيم الهادئ في أماسي الخريف على ضفاف النيل . وقد حاول الرجل فيها أن يتشبه ما استطاع بكنت : فكان دقيقاً في أوقاته دقة الساعة الجيدة ؛ منظماً

في أعماله انتظام الآلة الجديدة . وهو نفسه قد اعترف بأن حياته التي حياها ليست حياة قديس ، بل ولا شبه قديس : فإنهم يذكرون عنه حينما رأى صورة رئيس الدير رانسيه ، مصلح الطريقة الترابية ، وهي صورة تنطق عن الزهد المطلق والقداسة التامة ، أنه قال متنبهاً متحسراً : « هذا من فضل اللطف الإلهي ! » وفي هذا تعبير عما شعر به شوينهور من فرق هائل بين صورته هو وصورة رانسيه ، أي بين صورة الحياة التي يحياها ، والحياة التي يحياها القديس . على هذا النحو صور لنا أصحاب هذا الرأي الصلة بين حياة شوينهور وبين فكره : فهي عندهم صلة تقوم على التنافي التام بين المذهب والحياة .

وهم صادقون في هذا التصوير ما في ذلك من شك . لكن النتائج التي يستخلصونها من هذا التصوير باطلة بالقدر الذي به هذا التصوير صادق ، إن لم تكن أكثر من ذلك بطلائاً بكثير . فإذا كانت حياة شوينهور الخارجية لا تتفق في شيء مع ما ينادي به من مبادئه ويعرض له من وصف وتقدير ، فإن هذا ليس معناه مطلقاً أن شوينهور لم يحى ما قال ولم يمان ما أذاع وعلم . فشيء أن يعمل الإنسان في حياته الخارجية بما به يقول وإليه يدعو ، وشيء آخر أن يحيا الإنسان ما يقوله . فالأولى مسألة تتعلق بالتقويم الأخلاقي ، والأخرى تتعلق بالتقويم الفكري ؛ أو بعبارة أخرى تتعلق الأولى بالحياة الخارجية ، والأخرى بالحياة الباطنة . وللهم في تقدير

حياة المفكر هو هذه الحياة الأخيرة فحسب ، لأنها الحياة الخاصة التي يتميز بها ويمتاز على الآخرين ؛ أما الحياة الخارجية فحياة يتميز بها رجال الأعمال والأعمال ، ولا قيمة لها بالنسبة إلى المفكرين على وجه الإطلاق . وإلا أخطأنا للمقياس الصحيح ، فعددتنا للمفكرين في أدنى مرتبة من مراتب الوجود الإنساني ، لأنهم أقل الناس أثراً في ميدان الحياة الخارجية وأضالهم حظاً من الظفر في الأفعال . وهذه حقيقة ليست في حاجة إلى الإيضاح ، لاحظها أفلاطون في المقالة السابعة من «الجمهورية» ، ووصفها جيته وصفاً رائعاً في رواية «كسُو» ، وبينها في شيء من التفصيل شوينهور الشاب فقال : «إن الذين وهبوا العبقرية وسمو الروح ، وهؤلاء الذين برزت الناحية العقلية النظرية الروحية عندهم على الناحية الأخلاقية العملية الشخصية بمقدار هائل ، هم دائماً في الحياة العملية ليسوا فقط عاجزين مثيرين للسخرية .. بل وأيضاً أحياناً كثيرة من الناحية الأخلاقية هم ضعفاء يثيرون الشفقة ، وكدت أقول شبه أشرار (وروسو قد قدم لنا لهذا أمثلة واقعية حية) . ومع هذا فإن ينبوع كل فضيلة والشعور الجيد بها أقوى عندهم غالباً مما هو عند الذين يجيدون العمل منهم ويفكرون أقل بكثير ؛ أجل إن الأولين يعلمون الفضيلة تمام العلم وبدقة أكثر من الآخرين ، لكن هؤلاء يمارسونها خيراً من الأولين . أولئك يستطيعون أن يسموا إلى السماء في منرفة ودون التواء ، تعمّر نفوسهم الحماسة الحارة لكل ما هو خير وكل

ما هو جميل ؛ ولكن العنصر الأرضي الثقيل يعترض سبيلهم
 فيضطرون . فهم أشبه ما يكونون بالفنانين بالقطرة ممن تموزم
 الصناعة الفنية أو يجدون للمرمر شديد الصلابة .. إنهم يلامون ،
 لأن كل حي قد وقع بحياته نفسها شروط الحياة : لكنهم أخرى
 من هذا جديرون بالثناء . و خلاصهم لن يكون عن طريق فعل
 الفضيلة ، إنما عن طريق آخر خاص . فليست الأعمال ، إنما الإيمان ،
 هو الذي يجعلهم سعداء . « وإنى أسائل هؤلاء الذين أخذوا هذا
 على شوبنهاور أن يدلونا على فيلسوف أو مفكر أيا كان : حقق
 ما حرصوا على لوم شوبنهاور وتعنيفه في سخريه شديدة بازائه .
 فإن عجزوا ، وهم قطعاً عاجزون ، لم يكن تقدم لشوبنهاور في هذه
 الناحية إلا ترديداً لذلك النقد الساذج المبذل الذي يوجه لعامة
 المفكرين بوجه عام ؛ وما أحسبهم قصدوا إلى شيء من هذا .
 فالنتيجة التي استخلصوها من تصويرهم لما هنالك من تعارض بين
 حياة شوبنهاور الخارجية ومذهبه نتيجة واضحة البطلان .

إنما يتمايز المفكرون بعضهم من بعض في داخل الحياة الروحية
 الباطنة نفسها : فهم من يصدر تفكيره عن تجارب حية يعانها
 وتكون أفكاره بمنزلة دموية ، أو على حد تعبير نيتشه تكون
 الحقائق بالنسبة إليه حقائق دموية ؛ فإذا تحدثوا تحدثوا عن أشياء
 حيوها ، وصرت في كيانهم كله ، فاهتز لها وتشبع بها وامتصها ،
 فامتزجت بأنسجته وخلاياه ؛ لآعن حوادث تمثلت في المخ على شكل

صورة مجردة لآلية فيها ولا دماء، وإذا كتبوا كتبوا بكيانهم كله
 الحما ودماء، وقلبا وعقلا، وعاطفة وإحساسا. ومنهم من مجرد نفسه
 عن نفسه لكي يجعل الأولى كالمرآة الصافية تراءى فيها أنواع من
 الصور عديدة وسلاسل من الأحكام متصلة، دون أن تتأثر في شيء
 بطبيعة هذه المرآة؛ ودون أن تتأثر المرآة نفسها بشيء من طبيعة
 الصور والأحكام، وتفكيرهم في هذه الحالة لا يتجاوز قوة العقل
 الجافة الخالية من كل حياة، وإنما يعمل عمله كالآلة في أشياء آلية
 ميتة متحركة. وبين هؤلاء وأولئك سلم طويل تتوالى فيه الدرجات
 على شكل فروق دقيقة. بل أننا لانستطيع أن نحمد مفكراً أو عبقرياً
 قد اتصف بصفات إحدى الطائفتين خالصة دون الأخرى، لأن طبيعة
 التفكير نفسها تحول دون أن يتحقق شيء من هذا التمايز المطلق
 غلى الوجه الكامل. فلا يمكن أن يكون تحت تفكير حتى دموى
 خالص، لأن الفكر يقتضى التصورات، وهى صور متحركة فى
 قوالب لغوية ميتة؛ بل لو أمكن أن يتم الفكر دون تصورات مجردة،
 لما استطاع مثل هذا الفكر أن يخرج من نطاق رأس للفكر
 وينتقل إلى الأساس إلا إذا أخذ سبيل التصورات المتحركة. أجل إن
 هذا النوع من الفكر هو للثل الأعلى، لكن هذا شيء وواقع
 الحياة شيء آخر. كما أنه لا يمكن الفكر أن يخرج مجرداً خالص
 التجريد، كما نزع إلى ذلك كثير من المفكرين من يشدون
 الموضوعية الخالصة، لأن المفكر أولاً وآخر كائن حتى .
 فسرعان ما ينقلب من ميت مفتوح العينين إلى حي مغلق العينين.

وهذا ما عبر عنه نيتشه أجمل تعبير فقال إن التفكير كالظهيرة الساجية بعد الصبح الهامح ، وصاحبه « لا يريد شيئاً : فقلبه ساكن هادئ ، وإنما عينه هي التي تحيا ، — فهو ميت ساهر العينين ، حينئذ يرى الإنسان ما لم يره من قبل . وأخيراً تهب الريح في الأشجار ، وتذهب الظهيرة ، وتترعه الحياة من جديد إلى نفسها ، الحياة ذات العيون العمياء » .

ونستطيع أن نسمي النوع الأول من المفكرين باسم المفكرين الوجوديين ، والنوع الثاني باسم المفكرين التفكيريين . والفاذج الأولى للمفكرين الوجوديين نيتشه وكنت . فإلى أي الطائفتين إذن ينسب شوبنهاور ؟

لنحلل المميزات الرئيسية التي تمتاز بها الطائفة الأولى ، طائفة المفكرين الوجوديين ، ولننظر إن كانت تتفق مع صفات شوبنهاور أو لا تتفق .

وأولى ما تمتاز به هذه الطائفة ازدواج الشخصية . فطبيعتهم مكونة من عنصرين متعارضين : أحدهما خفيف ينزع ببصره إلى السماء والآخر كثيف يتجه نحو الأرض ؛ أولهما تواق إلى النور والجانب الإشرافي من الوجود ، والثاني متعلق بالظلمة لاصق بالطين . يقول كل منهم كما قال فلاسفة : « إن في صدرى تسكن ، وبالأأسف ، نفسان ، كل منهما تريد أن تنتزع نفسها من الأخرى : فإحدهما تنشيب مخالبها في العالم بشهوة جائعة قاسية ؛ والأخرى ترتفع

من التراب بقوة إلى ساحة الأسلاف العالين . ومن هنا ينشأ نزاع مستمر بين كلتا النفسين مسرحه روح الفكر ، فهو في صراع مستمر مع نفسه ، فأس لا يرحم المنصر الأَرْضِي ، وغير قادر على التوفيق بين كلا المنصرين ، لأن كلا المنصرين قوى وكليهما جاع عنيد . ولهذا فهو في شقاء مستمر وعذاب متصل في داخل روحه ، يحمل صليبه طوال عَـمَـيَـاه .

وهذه الصفة ظاهرة كل الظهور في شوينهور . فالمنصر الأَرْضِي في طبيعة شوينهور واضح خصوصاً في قوة الشهوة والغريزة الجنسية عنده . فبذ البدء ، شعر بقوة الشهوة إلى حد كبير . فمعب عن هذا الشعور في قصيدة كتبها في عهد الشباب قال فيها : « أيتها الشهوة ، أيها الجميم ! أيها الإحساس ، أيها الحب الذي لا يشبع ولا يقوى على قهره شيء ! » ، واستمر طوال حياته أسيراً لشيطانها ، يحاول ما استطاع أن يظفر به وينتصر عليه ، لكن الشيطان استمر يطارده كالجلاد الذي لا يرحم ، كما يقول بودلير ؛ ولم يكن يدهه ساعة وحده حراً من تمذيبه وقسوته طوال الشباب والرجولة ؛ حتى كان يصبو بكل نفسه إلى الشيخوخة ، لأن فيها وحدها يستطيع أن يتخلص من هذا الشيطان المريد . وتلك نعمتها الكبرى : « فقيها يبلغ المرء حالة الهدوء الصافي التي يعانيها من فُكَّت عنه القيود بعد أن ظل مكبلاً بها طويلاً ، فعصار الآن يتحرك حراً مطلقاً من كل قيد » . وقد حدثنا مؤرخو حياته عن (٣٢ — شوينهور)

الراحة الكبرى التي أحس بها والسرور الفياض الذي ملك عليه كل نفسه حينما استطاع أن يتحدث عن تحرره في النهاية من شيطان الشهوات . وإن المرء ليخيل إليه وهو يستمع إلى اللهجة العنيفة الصاخبة التي يتحدث بها شوبنهاور عن تأجيج الشهوة وقسوتها وسيطرتها المخيفة على كل الميول ، حتى ما كان منها نبيلًا — ، أنه إنما يسمع صوت شوبنهاور وهو يجدهنا عن نفسه .

وعلى العكس من ذلك نجد العنصر العلوي يكافح ويثور كي يؤكد ذاته وينتصر على قرينه . فكان يصبو بكل قواه إلى الحياة السامية الخالية من كل شهوة ، حياة القديس الشهيد والبوذي الذي بلغ مقام الرفانا ، أو حياة الفيلسوف الأفلاطوني وقد استقر بعالم الصور الأزلية الأبدية يتأملها في سكون مطلق وسُجُودٍ فاصع متصل . وإن النبرة التي تحدث بها عن هذا النوع من الحياة ، تلك النبرة المزوجة بالدموع المشتعلة بحرارة الشوق والحنين ، لتشهد بأنها إنما صدرت من أعماق روح تنزع ما استطاعت إلى بلوغها ، ولكنها وبأ للأسف تصطدم بالعنصر الأرضي الثقيل فتزل من حيث صعدت ، فتسأل في جزع رقيق كما تسألَ فلاوست : « أو توجد إذن أرواحٌ تخلق حرة بين السماء والأرض؟ ألا فتتزلز أيتها الأرواح من وسط غيومك الموشاة بالعقيق ، تعالي كي تقودى معراجي إلى حياة جديدة مختلفة الألوان » . لكن وفي وسط هذه

النشوة القدسية . ينبثق شيطان الشهوة لكي يقود أسيره البائس إلى جحيمه الملمون .

ألا ليت شوبنهور ترك لنا يوميات خاصة يسجل فيها هذه المأساة الرائعة كما فعل كيركجورد ونييتشه ! لكنه لم يفعل ، ولم يكن له أن يفعل لأن صفة أخرى تميز بها حالت بينه وبين النزعة الذاتية الخالصة ، وجعلت منه فيلسوفاً وجودياً في مرتبة أقل من هذين .

ذلك أن للفكر يحيا في داخل مملكة الفكر نوعين من الحياة : الحياة الذاتية والحياة الموضوعية ؛ والأولى حياة موضوعها الوجود الإمكانى المملوء بالإمكانيات الخصبّة الرائعة التي لم تتحقق ولن يقدر لها كلها أن تتحقق يوماً ما ، وإنما ستظل مؤجلة إلى الأبد لا يتم وفاؤها لأنه لا يمكن أن يتيسر هذا الوفاء ؛ وحياة المرء في هذا الوجود حياة حنين مطلق وتشوق دائم ، يقترن به جزع أو سرور ؛ بحسب ما يراه من عدم إمكان التحقق للإمكانيات أو صيرورتها متحققة بالفعل على صورة الحياة الثانية ، الحياة الموضوعية . فهذه الحياة الأخيرة إذاً هي حياة الوجود العيني للتحققة فيه ؛ إمكانيات الحياة الذاتية على نحو ما قل ، أو كثر . والتحقق هنا بالنسبة إلى المفكر تحقق في داخل مملكة الفكر ، أى أنه سيكون على شكل تصورات ثابتة متحجرة في ألقاظ ، فتنتقل الصورة الغامضة إلى

تصور واضح للعالم محدود الإطار . فبعد أن كانت المعاني والماهيات
تضطرب في جو الحياة الذاتية للبلد بالضباب المملوء بالحركة
والاضطراب ، في نشوة من القوة وسورة من الحياة ، تصح في
سماء الحياة الموضوعية الصافية الأديم الخالية من الحركة والسكون
والمائلة في سجوها مثل البوذا في عرابه . والمفكر الوجودي
الكامل هو من جعل السيادة المطلقة للحياة الذاتية ، مفهومة على
هذا النحو ، على الحياة الموضوعية ، فلم يعد في استطاعته أن يبين
عن نفسه إلا في صورة لمحات ولع أو ، كما يقول الصوفية عندنا ،
على هيئة لوائح وطوالع ولوامع يصوغها في عبارات مصقولة لا
تستطيع الأنامل أن تلمسها طارية ، فتضطرب من أجل إحراكها إلى
لبس القفاز ؛ لأن فيها حرارة وعليها طهارة وقداسة . فتختفي من
وراء اللبس المباشر أن تحترق بنارها أو تدنس قداستها . والمثل
الواقعي الأعلى على هذا نيتشه . أما المفكر الذي يدع للحياة
الموضوعية سلطاناً بجانب الحياة الذاتية فلا يلبث أن يحيل الصور
الحية إلى تصورات ميتة متحجرة ، وإن كنا لا نزال نرى في هذه
التصورات المرمرية عروفاً تؤذنبأن نوعاً من الحياة لا يزال يردد
أنفاسه ويحرق دماؤه في هذه التصورات . لهذا كان هذا النحو من
التفكير عسيراً في التمييز ، حتى ليخطئ المرء بسهولة فيحسب أن
صاحبه لم يحى شيئاً مما قال ولم يصدر في مذهبه عن تجارب حية

حاناها . والناقد إذن في حاجة إلى قدرة على الإحساس للرہف والشعور
الحاد بالفروق الدقيقة للزجة . وإلا كانت النتيجة الخلط بينه وبين
المفكر الفكري . وهذا النوع من التفكير الوجودي يقتضي
عند صاحبه قدرة ممتازة على أن يوازن بين الحياة الدائنية والحياة
الموضوعية ويجعل بين الاثنين انسجاماً واتزاناً . فيشارك في الآن
نفسه الوجوديين الخالص في معاناة التجارب الحية بكل قوتها وشدتها
والفكرين الخالص في الصياغة الخالصة الواضحة والهدوء التام في
الإدراك والتعبير . فيبدو إلتاحه للناظر المبرك كأنه تصور شفاف
ليست تحته صور حية ، أو تمثال من المرمر الناصع لا ينبض له قلب ،
ولا يسرى فيه دم ، ولا تتردد فيه حياة . لأن الحياة دفيئة لم تقرأ
أن تملن عن نفسها في صخب تستك منه الأصماع ، أو بهرجة تخطف
الأبصار . ولكن الناظر النافذ الوجدان لا يلبث أن يميز في غير
مشقة ولا تحايل ما وراء التصور من صور حية ، وما داخل المرمر
من حياة قوية عنيفة كأقوى وأعنف ما تكون الحياة . وتلك هي
المعجزة حقاً في طريقة تفكير هؤلاء ؛ وهي المعجزة التي
حققها الفن في تمثال لاؤكون الذي صدرنا بوصفه هذا الفصل .
وشوبنهاور قد حقق هذا النحو من التفكير إلى أعلى درجة ،
وشعر منذ البدء بأنه يمثل أحسن تمثيل . فكتب يقول وهو في
الخامسة والعشرين : « حينما تتمثل أفكارى أماى غامضة تسبح

كالصور النحيلة ، تأخذني رغبة لا يبلغ مداها التعبير في اعتقالها وأسرها ، فأذكر كل شئ جانباً ، وأطاردُها خلال كل الأتوايه كما يطارد الصائد فريسته ؛ وأضيق عليها الخناق من كل مكان ، وأقف دون طريقها حتى أقبض عليها بكل قواي وأجعلها واضحة متميزة ؛ ثم أقذف بها ميتة على الورق . ويقول مرة أخرى بعد أن جاوز الأربعين : « حيلتي هي أن أصب في الحال على الوجدان الحاد كل الحدة أو الأثر العميق كل العمق ، وفي اللحظة الملائمة التي فيها ينبثق الأثر أو يولد الوجدان ، التأمل المجرد البارد كل البرودة وأن ألاحظهما وهما على هذا النحو يتحجران » . ففي مسرح نفسه الباطن إذن صراع جبار بين الصور النورانية الطائرة في فيض من النشوة والسورة الحيوية ، وبين الإطارات الجامدة والقوالب الصماء التي تريد أن تضغط على الصور في داخلها وتسلبها كل حياة ، صراع فيه من للمعارك الرائعة وللناورات البارعة والدماء المسفوكة ما يكون ملحمة من أحفل الملاحم بمعاني البطولة والاستشهاد . خصوصاً وكل صورة من هذه الصور قد اثبتت من أعماق روحه وأنشبت أظفارها في كل كيانه الجسماني ، فانسقت في تيار حار من الإحساسات للتهمة وموكب حافل بالعواطف النارية المؤججة اللهب ، وهي من ناحية أخرى صور مفترسة فتاكة تهش روحه باستمرار وفي تجدد متصل كالنسر الذي ينهش كبديروميوس

المغلول . أو ليست صور مافى العالم من آلام وعذاب ؟ أجل ، لقد كانت حياته الدانية جحيمًا هائلًا من الصور المريعة التى حى مافىها ومانى معانيها .

وتلك هى للأساة الحقيقية التى يعانىها للفكرون الوجوديون . فلا نعيم الحياة الخارجية وهدوؤها ، ولا ماعسى أن يحظى به المرء من تمجيد أو تشریف ، قادر على أن يؤثر أدنى تأثير فى مجرى هذه للأساة ، كما لا يستطيع ما يجرى على الضفاف أن يحدث أثرًا فى مجرى النهر . والذى يريد أن يفهم طبيعة للفكر حقًا ، ليس له أن يفتش عنها فيما كانت عليه حياته الخارجية ، وما صادفه فيها من سعد أو نحس وعلى أى نحو مرت ، إنما عليه أن ينشدها صافية فى الحياة الباطنة التى لا تخضع فى سيرها لقانون مما ينطبق على الحياة الخارجية . فهذا النوع الأول من الفهم سطحي ، أستغفر الله ! بل باطل كل البطلان ، ولا يلجأ اليه إلا من أعوزتهم القدرة على الفهم الصحيح ، لانعدام ملكة التقدير لديهم ، وقصور وجدانهم عن أن ينفذ إلى شئ ، إن كان لديهم تمت وجدان ، وعدم استطاعتهم أن يحبوا من جديد التجارب الحية التى طافها العباقرة ، لما عليه نفوسهم من فقر وهتم وكثافة .

وهنا فى هذه الحياة الباطنة نجد شوبنهاور يحيا فى نفسه مأساة من أروع للمآسى التى حياها للفكرون الوجوديون . إنما الفارق

بينهم وبينه هو أنه استطاع أن يحدث توازناً في داخل روحه بين الحياة الذاتية وبين الحياة للوضعية ، فلم يدع إحداهما تطفئ على الأخرى . لهذا لم تنته روحه بما تنتهى إليه عادة عند هذا النوع من التفكير ، نعى أنها لم تنته إلى الجنون الملازم دائماً لهذا الاختلال في التوازن بين كلتا الحياتين - ، ولو أن كثيراً من رواة أخباره قد قدموا لنا شواهد وإشارات إلى أعراض الجنون عند شوبنهور . فيذكرون مثلاً أنه كان يرى كثيراً وهو يحدث نفسه بصوت عال مع حركات وإشارات عصبية عنيفة ، ويقولون لنا إنه كان ملوأل حياته فريسة لكثير من المخاوف الشاذة التي تصل حد القزع المرضى ، وفي سن السادسة في أثناء تريضه توقف مرة وشعر بالوحدة الخيفة وتخيل أن أبويه يريدان الخلاص منه ، وحينما كان طالباً في جامعة برلين كان يتصور أنه مصاب بالتدرن ، ولا يكاد يسمع دنو الحرب من برلين حتى يولى هارباً مذعوراً ، وظل دائماً يحذر الناس ويعتقد أنهم جميعاً أعداء واقفون لإيذائه بالمرصاد ، وسرطان ما أثيرك المتحذلقون من أطباء الأمراض العصبية ما هنا من فرصة سانحة لإظهار تهاويلهم ومخاريقهم العجيبة ، فراحوا يشخصون حالة هذا « المريض المجنون » . فقال أحدهم ، وهو كارل فون زيدلتس ، إن هذه الأعراض تدل على أنه مجنون مصاب أولاً بهذيان الاضطهاد ، وثانياً بمجنون العظمة

ثم جاء زعيم الأطباء الذين انساقوا في هذا التيار - تيار تفسير كل شيء بأن أصله الجنون حتى لم يدهوا في العالم عبقرية دون أن ينعتوه بأنه مجنون ، وهو لومبروزو ، فأخذ يحلل « جنون » شوبنهاور على طريقتة المعهودة في كتاب « البقريّة والجنون » ، فنحه من شارات الجنون ما شاء له سخاؤه ، ولا تنس أنهم هنا أسخياء كل السخاء !

وطبيعي أننا لا نستطيع أن نقف عند هذا المبت ، الذي برع فيه لومبروزو وحواريوه من أمثال مكس نوردאו ، والذي أشرنا هنا إلى شيء منه آسفين مرضين . فقد تكفل بعض أطباء الأمراض العصبية أنفسهم بالرد عليهم وفضح مخاريقهم هاتيك ، وإنما نريد من إشارتنا إلى هذا أن نقول إنه على الرغم من تغلب الناحية الموضوعية في داخل روح شوبنهاور ، فإنه استطاع مع ذلك بوجه عام أن يوازن بين الناحيتين . فيحيل الصور الغامضة الحية إلى تصورات واضحة ثابتة ، ويسلط النظر الخالص على الوجداني كي يهبه سمّة التجريد ، ويظلمن من شدة الانفعالات والتجارب الحية بصبا في قوالب من التأملات الهادئة المركزة ، وينسق هذا الخليط المضطرب من الشهوات والرغبات والعواطف والميول والتأثرات والأحداث الروحية في صورة منظمة رائعة تكون مذهباً من أعظم للمذاهب التي حاولت أن ترفع نقاب « المايا » عن سر الوجود.

العالم امثال

« العالم من امثالى »

نقاب الوهم

« إنها المايا ؟ إنه نقاب الوهم هو
الذي يخفي كل أبصار الفاني ويربهم عالماً
لا نستطيع أن نقول عنه إنه موجود أو إنه
غير موجود »

« الذات »

أنا وحدي الموجودة ، ولا شيء يوجد عداي ؛ لأن العالم من
متشالي وتصوري .

المادة

وهم طائش ! بل أنا وحدي الموجودة ، ولا شيء يوجد عداي ؛
لأن العالم هو صورتي الزائلة . أما أنت ، فلست إلا من تتاج جزء
من هذه الصورة ، وما وجودك إلا من قبيل الاتفاق الخالص .

الذات

يا لها من خيلاء هوجاء ! فلا أنت ولا صورتك قادرتان على
الوجود من دوني ؛ فإنكما تتوقعان عليّ . وكل من يضرب صفحاً
عني ، ويخيل إليه بعد أنه يستطيع إدراكك والتفكير فيك ، هو
غريسة وهم فاضح ؛ لأن وجودك ، خارج امتشالي ، تناقض صريح ؛

« وأنت موجودة ، لا معنى له إلا أنني « أمتلكك » . فامتثالى هو مكان وجودك ، ولهذا كنت أول شرط لهذا الوجود .

المادة

من حسن الحظ أنى سأ كسر من غلواء ادعاءاتك ، لا بالألفاظ ولكن بطريقة عملية . فبعد لحظات معدودات ستفارقين الوجود فتذهبين إلى غير رجعة أنت وأفواك الجوفاء وتختفين كما ينسخ الظل ، وسيكون مصيرك كمصير صوري الزائلة العابرة . أما أنا ، فسأظل كما أنا طوال آلاف القرون وعلى مر الزمان اللانهائى ، لأنقص شيئاً ، متأملة في ثبات مستمر حركة صوري السرمدية .

الزات

إن هذا الزمان اللانهائى الذى تفخرين ببقائك خلاله ، لا وجود له هو والمكان اللانهائى الذى تملئينه ، إلا فى امتثالى ؛ إنه صورة من صوره التى أحملها دائماً حاضرة لدى ، وفيها تعرضين نفسك ، وهى تتقبلك ؛ وبها كان وجودك . والقضاء الذى تهددينى به لا يعينى فى شيء . وإلا فصيرى مصيرك : وإنما هو يتعلق بالتردد فحسب ، هذا الذى يحملنى برهة مامن الزمان والذى هو من خلق امتثالى ككل شيء آخر .

المادة

ولو أنى سلّمت لك بهذا فاعتبرت وجودك شيئاً مستقلاً بذاته، وإن كان هو الآخر مرتبطاً أو ثِق ارتباط بوجود الفرد الزائل، فإن هذا الوجود لا يزال أيضاً خاضعاً لى . لأنك لست ذاتاً، إلا باعتبار أن لك موضوعاً فى مقابلك : وأنا هذا الموضوع . أنا أصله ومضمونه ؛ أنا الجوهر الثابت السّامن فيه والذى بدونه سيفقد كل تماسك، ويصير حارياً عن كل حقيقة واقعية، كالأحلام سواء بسواء، أحلام أفرادك وتصوراتهم التى تستمد هى الأخرى منى وجودها الوهمى .

الذات

أحسنّت صنعا فى عدم إنكارك على الوجود، على أساس أنه مرتبط بالأفراد . لأنك أنت أيضاً مرتبطة كل الارتباط بأختك، أعنى بالصورة، بالقدر الذى أنا مرتبطة به بالأفراد . ولم يقدر لك الظهور بدونها، فلا عين رأتك، كما لم ترى عين، حارية أو مفارقة: فما نحن فى الواقع غير تجريدات . فالوجود هو فى جوهره ما يمثل ذاته وما تعانیه ذاته ؛ ولكن وجوده فى ذاته ليس فى فعل الامتثال ولا فى كونه موضوع امتثال، لأن هذا وذاك مشترك بيننا .

المادة والذات معاً

نحن إذن متحدان كجزئين ضروريين في كلٍ يشملنا ولا يوجد إلا بنا . وسواء الفهم هو وحده الذي يستطيع أن يجعل الواحد منا في مقابل الآخر ، ويوم بأن وجود الواحد في صراع مع وجود الآخر ، بينما الوجودان متفقان ولا يكونان غير شيء واحد .

كان هذا الحوار الرائع يدور بين الذات وبين الموضوع منذ اللحظة الأولى التي أعلن فيها ديكارت ثورته الفلسفية في صيغتها المشهورة : « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » .

فالحقيقة اليقينية الأولى . أو الحقيقة الوحيدة في الواقع ، هي وجود ذات تفكر ، تنصور وتشك وتتذكر ، وبالجملة تفعل وتنفل . وما عدا هذه الذات ، أي كان مقداره ، ليست لدى عنه معرفة يقينية ، ولهذا فإن وجوده بالنسبة إلى متخيل أو مطنون ، وبالتالي يستمد ماله من وجود مزعوم من تلك الحقيقة الأولية اليقينية المباشرة ، أعنى الذات المفكرة . ومن هنا قام التعارض بين الذات وبين الموضوع ، هذا التعارض الذي أدى إلى قيام مشكلة المعرفة وبالتالي مشكلة الوجود باعتبارها قائمة على أساس نظرية المعرفة .

فقد استقلت الذات بنفسها ووضعت نفسها بنفسها في مقابل

العالم الخارجى ، موضوع تفكيرها . فكان لابد أن تثار حينئذ مشكلة الصلة بين الاثنين : هل الذات من نتاج الموضوع ، بمعنى أن الذات ليست شيئاً آخر سوى مختلف الآثار الصادرة عن العالم الخارجى والتي تجتمع فى الدماغ وتركزت فكونت كلاً قائماً بذاته على نحو ما ؛ وبعبارة لهذا ستكون منفعة دائماً ، وإذا فعلت فعلها فهو سلبى ، إن صح هذا التعبير ، لا يكاد يتجاوز التأليف والتنسيق ؟ أو الموضوع هو ، على العكس من هذا ، من نتاج الذات ، أعنى أن الحقيقة الخارجية لا وجود لها فى الواقع خارجاً عن الذات المدركة ، ولولا هذه الذات ما كان للعالم الخارجى وجود ، فهي الخالقة له ، المبدعة لكل وجود خارجى ؟ أو لا هذا ولا ذاك من نتاج الآخر ، وإنما كلٌ مستقل بذاته ، قد غلق من دون نفسه الأبواب ، فلم يعد ثمة مجال للاتصال أو التأثير المتبادل ؟ إن كان الأمر على هذا النحو الأخير ، فما معنى هذه الإشارة المستمرة من جانب الذات إلى موضوع ، ومن جانب الموضوع إلى ذات ، وهذه الإحالة المتبادلة التى لا يمكن أن تقوم إلا إذا كان ثمة اتصال على نحو ما من الأنحاء ؟ وأكثر من هذا ، ما الذى يضمن لنا حينئذ اتفاق العالم الذى يمثل الموضوع والعالم الذى تمثل الذات ؟

أما ديكارت فلم يكن شاعراً بخطورة الثورة التى أحدثها ، وأهمية المشكلة التى أثارها ، وما لها من نتائج ذات مدى بعيد . خل المشكلة

حلا عجيبيًا ، أو بالأحرى فر منها فراراً شائناً ، بأن تضرع إلى كمال الله كي يكون الضامن لهذا الاتفاق بين الفكر والوجود ، بين الذات وبين الموضوع . فإذا كنا بالنسبة إلى الله ننتقل مباشرة من الماهية إلى الوجود بل نقول إن الوجود لديه عين الماهية ، فلم لا نتخذ من هذا حالة مثالية لما يجري في الوجود غير الإلهي ؟ لكن ديكارت نسي بهذا ، أو بالأحرى تناسى ، أن الانتقال من الماهية إلى الوجود مباشرة ليس ممكناً إلا فيما يتصل بالله وحده ، لأن وجوده من ذاته ولأنه كمال مطلق ، وأكمل ما يمكن أن يتصور ، وتناسى أن هذا البرهان لا يصبح إلا بالنسبة إلى الوجود الإلهي ، أعني البرهان القائم على أن الوجود متضمن في الماهية بالضرورة بالنسبة إلى الكائن الذي لا يمكن أن يتصوراً كمال منه ؛ ولا بد بالتالي ، لكي يصح ، من أن نميز تمييزاً دقيقاً واضحاً بين وجود الله ووجود غيره من الأشياء . فضلاً عن أن الالتجاء هنا إلى فضل الله التجاء إلى مبدأ خارج عن نطاق العقل ، أعني أن البرهان هنا يمتوره خلل منطقي شنيع .

لهذا بقيت الحال كما كانت عليه من قبل ديكارت ، لأن ديكارت كان في الواقع صاحب وعود أكثر جدّاً من أن يكون صاحب وفاء بتلك الوعود ؛ وكان ثاراً بلسانه ، لا بعقله ، بل ولا بقلبه . فهو أشبه ما يكون بالبوق في فم المرءف . لكنه استطاع على كل حال (م - ٤ شينهور)

أن يضع هذه المشكلة للمرة الأولى ، مشكلة الصلة بين الذات وبين الموضوع ، على نحو يجعل الرجحان في جانب الذات لا في جانب الموضوع .

إنما الذى سار فى سبيل حل هذه المشكلة المدرسة الإنجليزية ، وعلى رأسها لوك . فقد قال لوك إن للكيفيات نوعين : أولية : هى الامتداد والشكل والصلابة والحركة والمقدار . وكيفيات ثانوية مثل اللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة والبرودة واليبوسة . وهذه الكيفيات الثانوية لا وجود لها فى الأشياء الخارجية ، وإنما توجد فى حواسنا بوصفها الآثار التى تتركها هذه الأشياء فيها ، بينما الكيفيات الأولية توجد حقيقة فى الموضوعات الخارجية . فلحساسية إذن ، أعنى الذات ، نصيب فى تكييف العالم الخارجى . لكنه نصيب ضئيل ، مع ذلك . فإزاء من بعده بركلى ، هذا القسيس الماكر ، فسار إلى أبعد الشوط بأن أنكر وجود المادة مستقلة عن الفكر والامتثال ، فقال عبارته للشهيرة : « الوجود هو الإدراك » . فهو يأخذ على لوك تفرقه بين الكيفيات الأولية والثانوية ، قائلاً إن هذه التفرقة لا تقوم فى الواقع إلا على أساس إمكان الإدراك من ناحيتين . فالاختلاف إذن ليس فى الوجود الخاص بكل نوع ، بل مصدره تعدد مناحى النظر فى الإدراك . ثم أضاف كل الكيفيات ، أى المادة كلها ،

إلى الإدراك ، فأنكر بالتالى فكرة الجوهر المادى تمام الإنكار . وإنما الجوهر الذى هو موضوع الظواهر كلها يجب أن يبحث عنه فى وضوح المفاهيم الرياضية والميكانيكية ، كما حددها على وجه أخص نيوتن بواسطة قوانين الحركة من ناحية ، ثم حساب اللامتناهيات من ناحية أخرى ، كما وضعها نيوتن وعنى بركلى بالتنقذ إلى أسرارها . وأخيراً جاء هيوم فطبق مناهج نيوتن على عمليات الفكر ، وامتد بنقذ بركلى إلى الجوهر الروحى ذاته ، وبدلاً من أن يتجه بنقده إلى كفيات الأشياء ، اتجه به إلى قوانين ارتباط الأشياء بعضها ببعض . فلم يعد الإنكار ، إنكار الوجود الخارجى ، مقصوراً على الجوهر المادى فحسب ، بل امتد بوجه خاص إلى قانون من أهم قوانين الجوهر الروحى ، ومن أهم القوانين التى ترتبط على أساسها الأشياء ، ولعننى به قانون العلية ، فأثبت أن هذا القانون لا وجود له خارج العقل ، وإنما هو ترابط باطن ذاتى صرف بين الأفكار بعضها وبعض فى الذهن . ومصير الإيمان بالعلية إذاً هو العادة . ولكنهم ، على الرغم من كل هذا النقد ، كانوا لا يزالون يعملون للموضوع فى مقابل الذات ، أى يجعلون لـشكل منهما وجوداً مستقلاً قائماً بنفسه اسمه فى حالة الموضوع « الشئ فى ذاته » واسمه فى حالة الذات « الذات فى ذاتها » سواء منهم من أضاف هذا الوجود المستقل إلى الذات ومن أضافه إلى

للموضوع . وكل ماهناك من فارق بينهم وبين من تقدموهم هو في تحديد هذا الوجود المطلق . أهو وجود الذات ، كما يقول بركلي ثم هيوم ، أم وجود الموضوع كما قال الواقعيون السابقون والمعاصرون ؟ وبقي كل منهم مؤمناً بالوجود المطلق للأشياء أو للذات . فكان لا بد من القيام بخطوة في النقد حاسمة ، قلب وضع المسألة ، فتحدث بذلك في التفكير ثورة هائلة .

وبهذه الخطوة قام كنت بمذهبه النقدي ، الذي يقوم في جوهره على أساس التمييز بين «الظاهرة» وبين «الشيء في ذاته» . ويستمد أصوله من نقد لوك ، ومثالية بركلي ، ووضعية هيوم .

وخلاصة هذا المذهب أن من الواجب أن نميز في موضوعات المعرفة بين ثلاثة أشياء . أولاً : الكيفيات الثانوية ، وهي تقوم على أعضاء الحس الفردية لدينا وعلى موضعنا في المكان . ثانياً : الكيفيات الأولية ، وهي موضوعية ومشتركة بين جميع الناس ، لأنها تقوم على تركيب العقل الإنساني نفسه ، لا على أعضاء الحس الفردية أو موضعنا في المكان . وثالثاً : الشيء في ذاته ، وهو مستقل عن العقل الإنساني ، وبالتالي خارج نطاقه ، فلا يستطيع إدراكه . وتتفق الكيفيات الثانوية والكيفيات الأولية في أنها معاً لا يدلان على الأشياء في ذاتها ، بل على الأشياء كما «تظهر» لنا ، ولهذا فإنهما يكونان مجموعة واحدة هي «الظاهرة» أو

«الظاهر» في مقابل «الشيء في ذاته» أو «الواقع»، لأن الكيفيات بنوعها ليست مستقلة عن العقل الذي يعرفها، بل خاضعة له، وبالتالي «نسبية» إليه، وما فرقنا بين الكيفيات إلا على أساس أن الكيفيات الثانوية لا وجود لها إلا حين الإدراك، بينما الكيفيات الأولية صفات ثابتة لموضوعات التجربة.

والمشكلة الحقيقية إذن هي في الصلة بين «الظاهرة» وبين «الشيء في ذاته». وكنت في تحديده لهذه الصلة ليس واضحاً ولا دقيقاً كما ينبغي. فهو يقول إن الظاهرة هي الشيء كما يظهر لنا، أو كما هو بالإضافة إلينا، لا كما هو في ذاته. أعني أن ثمت شيئاً واحداً، هو في ذاته مختلف عما يظهر لنا عليه. وهذه الظاهرة تظهر لنا في الإحساس، صادرة عن الشيء في ذاته. ولكن ظهورها عنه لا يتم على هيئة انتقال من الشيء في ذاته إلى الحساسية كما هو، وإنما يخضع في انتقاله الظاهر لقوانين خاصة بالحساسية: ذلك أن الحساسية لا تستطيع إدراك الأشياء إلا شاغلة لمكان ومسرودة في زمان، وهذا الزمان وذلك المكان إنما هما موجودان بالقطرة في طبيعة الحساسية ولا وجود لهما في الأشياء في ذاتها. وفضلاً عن ذلك فإنه لا بد، من أجل إدراك العالم الطبيعي على ما هو عليه من تغير وتأثير متبادل، من أن يضاف إلى الحساسية، وهي سلبية، الدهر بماله من فعل إيجابي، فيضغ مدلولات الحس في قوالب عماءة

تنظيمها ، هي ما يسمى باسم المقولات ، أعني الصور العامة التي يدرك على أساسها الوجود . وهكذا نرى أن الشيء في ذاته يجب ، من أجل أن يدرك ، أن يمر خلال الحساسية بصورتها : الزمان والمكان ، والدهن بمقولاته من جوهرية وعلية الخ ومن هنا لا نستطيع أن ندركه كما هو ، بل كما « يظهر » للعقل ، فالعالم الخارجى إذن كله ظاهرة ، أو عالم ظواهر لا عالم أشياء فى ذاتها ، وإن كانت هذه الظاهرية أيضاً تتصف بالموضوعية ، من حيث أن الظاهر ليس بالنسبة إلى الحس المؤقت ، بل بالنسبة إلى الحس والدهن معاً وهو بالتالى كصور عامة ثابتة مغروزة بالفطرة فى طبيعة العقل الإنسانى ، الذى هو مشترك بين الأفراد أجمعين . والمهم فى هذا كله أن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يدرك غير عالم الظاهر بحسب ؛ أما عالم الشيء فى ذاته فخارج عن نطاقه ومجهول بالنسبة إليه

لكن إذا كان عالم الشيء فى ذاته مجهولاً لنا بالضرورة ، فنأين لنا أن نقول بوجوده ؟ وما معنى « الشيء فى ذاته » ؟ إن عقلنا لا يستطيع إدراك الشيء إلا بحسب قوانينه الخاصة ، أعنى مقولاته ، سواء مقولات الدهن ومبادئ الحساسية ، فنأين لنا أن نقول عن الشيء فى ذاته إنه الأصل فى الظاهرة وعلتها ، مع أننا نقول عن العلية إنها من مقولات الدهن ؟ وكيف نتحدث عن « الأشياء فى ذاتها » فى صيغة الجمع ، ومقولة الكمية من مقولات الدهن ؟ وعلى

العموم : كيف نقول بوجود شيء ، لاسبيل لنا مطلقاً إلى إدراكه ؟
فما الذى دفع كنت إذن إلى القول بوجوده ؟

قال كنت بوجود « الشيء فى ذاته » أولاً : بوصفه الأساس
لظهور الظواهر ؛ وظهورها يتم تبعاً للصور القبلية للحساسية ، أى
الزمان والمكان . وهذه الصور القبلية لاتدرك الأشياء إلا بحسب
طبيعتها وبالإضافة إليها ، أى أنها لاتستطيع أن تدرك من الواقع
إلا الواقع الظاهرى . أعنى أنه لايمكن التحدث عن « ظاهرة » إلا
إذا كان هناك شيء يظهر ، يكون هو الواقع والحقيقى . فكما أن
كل متغير يقتضى بالضرورة ثابتاً ، كذلك كل ظاهرة تستلزم
بالضرورة شيئاً فى ذاته . وثانياً : قال كنت بوجوده بوصفه تصوراً
محدداً من شأنه أن يحول بين الحساسية والذهن وبين أن يزعم أن
موضوعاتهما هى أشياء فى ذاتها وليست ظواهر ؛ أو بعبارة أوضح :
الشيء فى ذاته فكرة تضطر إلى افتراض وجودها بوصفها الحد
الذى يجب أن يقف عنده مدى قدرة الحساسية والذهن على الإدراك .
ومن هنا أمكن أن نسمى هذه الفكرة فرضاً أو تصوراً احتمالياً
قصد به إلى تحديد نطاق المعرفة الإنسانية على الوجه الصحيح . ولما
كان هذا الفرض لايتضمن تناقضاً فى ذاته ، فلا حرج علينا إذن فى
الأخذ به . أما مضمون هذه الفكرة الحقيقى وماهية هذا التصور
فى الواقع ؛ فجهولان لنا كل الجهل .

ولكن ماقيمة هذين الاعتبارين في الواقع ؟ أو ليس أولهما في تناقض واضح مع مقالة رئيسية من مقالات مذهبه ، ونعني بها مايقوله في « الاستدلال المتعالى » من أن التصورات الذهنية المجردة ، ومن بينها مقولتنا العلة والواقع ، غير قابلة للانطباق شرعاً على ماهو خارج عن نطاق التجربة والعيان التجريبي ، فلا تنطبق إلا على ماهو مدرك في الزمان والمكان ؟ لقد بدأ كنت كتابه « نقد العقل المجرد » بقوله إن كل معرفة إنسانية تبدأ بتأثير الموضوعات الخارجية على الحواس ، وبفضل هذا التأثير تتم للعقل المعرفة ؛ لكنه عاد في باب « الاستدلال المتعالى » — ويعنى بالمتالى ماهو فوق التجربة ولكنه في نطاق العقل ، أى ماهو مركب في طبيعة العقل نفسه وغير مستخرج من التجربة الخارجية — ، وإذا به ينقض نقطة البدء فيقول إن التصورات الذهنية المجردة لا انطباق لها إلا على التجربة ، بينما الموضوعات ، التى قال فى البدء إنها تؤثر فى الحساسة ، متميزة من التجربة الحسية والامتثال الحسى ، وبالتالى غير خاضعة للتصورات الذهنية المجردة . لقد تناقض كنت إذن مع نفسه ، وكانت فكرة الشئ فى ذاته مصدر هذا التناقض . ولهذا كانت هذه الفكرة فى الواقع الهدف الدانى الذى صوب إليه خصوم كنت مهام تقدم . بل لم يقتصر الأمر على خصومه ، وإنما امتد إلى أنصاره الذين رأوا ألا مناص من

استبعاد « الشيء في ذاته » من أجل إنتقاذ مذهب كنت ، أو تفسيره على الأقل تفسيراً يتلاءم وبقيّة أجزاء المذهب .

وبدأ هؤلاء الأنصار فعلاً بهذا التأويل الذي زاد المسألة في الواقع تعقيداً فوق تعقيد . إذ جاء رينهولد لمحاول الإبقاء على الشيء في ذاته ، لكن في عبارات تكفي وحدها للقضاء عليه ؛ فقال : « إن الأشياء في ذاتها هي الأشياء الممتثلة باعتبار أنها غير قابلة للامتثال » ؛ والموضوع الممتثل ، باعتباره الشيء في ذاته ، ليس مطلقاً موضوعاً ممتثلاً ؛ وإذا كان لمثل هذه العبارات معنى ، فهو أن الشيء في ذاته ليس له معنى . ولهذا نجد أن رينهولد قد اضطر آخر الأمر إلى إنكار الشيء في ذاته ، بعد أن أقنعه فشته بوجود العدول عنه .

فقد وجد فشته أن منطق مذهب كنت نفسه يقضى بالتخلص من هذه الفكرة الدخيلة ، من هذا اللاشيء . إذ لاحظ أولاً أن من المستحيل على الذات ، أو الأما كما يسميه ، التأثير بشيء خارج عنه ، وأن من التناقض التحدث عن شيء في ذاته هو في الآن نفسه لأننا صرف أو لا ذات خالصة ؛ وما التفرقة التي وضعها كنت ، بين الأشياء كما تظهر لنا وبين الأشياء كما هي في ذاتها ، إلا تفرقة موقّعة بل إن فضل كنت الأكبر ، في نظر فشته ، هو أنه خلص انفسلفة من فكرة الشيء في ذاته ، بأن أثبت استعالة وجوده .

ونحن في الواقع فيما يتصل بقول كنت في فاتحة كتابه « نهد العقل المجرد » بإزاء فروض ثلاثة : فإما أن يكون كنت قد قال بوجود أشياء في ذاتها تؤثر في الذات العارفة ؛ وإما أن يكون قد أنكر وجودها ؛ وأما أن يكون تفسيره لأصل الإحساس الخارجى غير واضح كل الوضوح لديه . وفشته يضرب بالفرض الأول عرض الحائط ، رافضاً إياه بشدة ، على أساس أن الذات لا يمكن أن تؤثر فيها شيء خارج عنها ، شيء في ذاته متميز بنفسه من الذات . أما الفرض الثانى فيميل فشته إلى الأخذ به ؛ لكن لا باعتباره الفرض الصحيح من الناحية التاريخية ، وإنما هو الفرض الصحيح بالنسبة إليه هو وتبعاً لما يقتضيه مذهبه الخاص ، مذهب الأنا المطلق الذى يضع نفسه بنفسه ، والذى هو للبدأ الأول الذى يصدر عنه كل شيء ، وما عداه فهو مظهر من مظاهره حسب . لكن لعل الفرض الثالث أن يكون الصحيح من الناحية التاريخية ، خصوصاً أن كثيراً من النصوص — التى لا يستطيع فشته أن يخضعها لتأويله فى يسر — يجعل الفرض الثالث محتملاً ، إن لم يكن يقينياً . فكان القول بالشيء فى ذاته مرجعه إذن الغموض فى ذهن كنت فيما يتصل بتفسير أصل الإحساس . ولو كان كنت واضح الذهن فى هذه الناحية لقضى على هذه الفكرة أو لم يقل بها إطلاقاً . وإلا فإنه إذا كان كنت قد قال أيضاً بالشيء فى ذاته ، فأين إذن هذا المذهب التقدى

الذى أقام بنيانه ؟ أولاً يقوم هذا للذهب فى جوهره على أساس استبعاد الشيء فى ذاته ؛ أو الجوهر القائم بنفسه ، الذى كان محور التفكير منذ القدم حتى كنت ؟ لئن قال به كنت ، لصار مذهبه لا يقلل تأكيداً عن المذاهب التوكيدية التى نصب نفسه لمحاربتها بكل قوة وبكل عنف .

وليس هذا فحسب . بل إن فى القول به دوراً وتحصيل حاصل . أو ليس هذا القول به قائماً على أساس الإحساس ، والإحساس بدوره يقوم على أساس فكرة الشيء فى ذاته ؟ إن القول به كالقول بأن العالم يحمله فيل عظيم ، وهذا الفيل العظيم يحمله العالم . ستقولون إذن ، وكيف تفسر قول كنت : إن الموضوع يؤثر فى الذات ؟ والجواب على هذا يسير : فالقول بأن الذات تتقبل تأثير الموضوع معناه بالدقة أن الذات تدرك نفسها باعتبارها متأثرة أو قابلة للتأثر . ذلك أن الذات تحدد نفسها بطبيعتها وبالضرورة ؛ وتدرك هذا التحديد لنفسها بواسطة اللاأنا الذى تضعه هى نفسها فى مقابل نفسها . وبعبارة أوضح ، إن من طبيعة الذات أن تضع لنفسها حدوداً بأن تتصور فى مقابلها شيئاً يضادها هو اللاأنا ، وفى هذا تكون فى حالة تأثر ، لكنه تأثر صادر عن نفسها ، لا عن شيء خارج عنها . وهكذا انتهينا فى الواقع مع فشته إلى استبعاد الشيء فى ذاته نهائياً باعتبارها شيئاً قائماً بنفسه مستقلاً عن الذات . ولم يبق بعده هذا إلا الذات أو الأنا . والذات أو الأنا هى الوجود المطلق .

وذلك أن قول الإنسان : أنا موجود - وهو الواقعة الأصلية التي يبدأ منها كل تفكير في الوجود كما علمنا ديكارت - لو تعمقنا معناه لوجدنا أنه يدل على أن هناك « ذاتا » ، وأن هذه الذات تضع « وجودها » و« بنفسها » . أعني أن الذات تضع نفسها ؛ هي موجودة ووجودها مستمد من ذاتها ، لأنها هي التي وضعت وجود نفسها بنفسها . ولا يمكن الذات أن توضع بشئ غير نفسها ؛ وهي في فعلها - ووضعتها نفسها بنفسها فعل - لا تتعلق إلا بنفسها . فلا تها موجودة ووجودها من ذاتها يمكن أن يقال عنها إنها موجودة وجوداً مطلقاً ، أو بعبارة أخرى ، إنها الوجود للطلق . وفضلاً عن هذا فإن كل معلوم موضوع في الذات ، ولا يمكن أن يكون غير موضوع فيها ، أعني أن كل شئ مرده إلى الذات ، ولهذا فإنها من هذه الناحية كذلك ليست فقط ذاتاً ، بل والذات للطلقة التي يرجع إليها كل وجود . ومن هنا فقد قضينا على للوضوع ولم يبق لدينا غير الذات ، الذات للطلقة التي تضع نفسها بنفسها ، وفي وضعها نفسها تضع كل الأشياء ، أي توجدها وتخلقها . وعلى هذا النحو قامت للثالية الألمانية ممثلة في أقطابها الثلاثة : فشته وشلنج وهيجل ، على أساس انقضاء على للوضوع ورفع الذات إلى مرتبة للطلق ، وإن اختلفت وجهة النظر في تحديد ماهية الذات : فهي الآن المطلق عند فشته ، وهي الهوية بين الذات والموضوع عند

شلنج ، وهى الفكرة اللانهائية عند هيجل ، وبالتالي على أساس فكرة الشيء فى ذاته بوصفها بقية من بقايا الواقعية ، وأن فى دخولها على المثالية هجنة وإفساداً .

وهنا جاء شوبنهاور فوضع مشكلة الشيء فى ذاته وضعاً جديداً ، فيه أخذ بالنقد الذى وجه إليها ، وفيه أيضاً أخذ بالفكرة ذاتها من حيث المبدأ ، مع تغيير حاسم فى المفهوم .

فقد عرف شوبنهاور فلسفة كنت بواسطة أستاذه شولتس ، الناقد الماهر لفلسفة كنت وخصوصاً لفكرة الشيء فى ذاته عنده — فهو صاحب النقد الذى ذكرناه آنفاً وقلنا فيه إن كنت قد تناقض مع نفسه حين جعل مصدر الإحساس الشيء فى ذاته ثم قال من بعد إن ما ينطبق على التجربة من صور وقوانين ، ومن بينها العملية ، لا ينطبق على الأشياء فى ذاتها ، وبالتالي أنكر هنا انطباق العملية على الشيء فى ذاته . بينما هو فى قوله الأول أثبت هذا الانطباق . فكان من الطبيعى إذاً أن يفهم شوبنهاور كنت من خلال شولتس ، على الأقل فى أول الأمر . ونحن نجد شوبنهاور فعلاً قد اخضع فكرة الشيء فى ذاته عند كنت لنقد عنيف منذ اللحظة الأولى . فراه أولاً فى رسالة الدكتوراه : « الجذر الرابع لمبدأ العلة الكافية » (سنة ١٨١٣) ، لا يكاد يذكر الشيء فى ذاته غير مرة واحدة ، ومن أجل اتهامه ؛ بل وفى الطبعة الثانية استبعد هذه العبارة الخاصة

به . وفيما تخلف لنا من مذكراته عن سنة ١٨١٢ . ١٨١٣ يقول صراحة إن فكرة الشيء في ذاته عند كنت هي نقطة الضعف البارزة في مذهبه ، ويعجب من أن كنت لم يحلل في دفعة مضمون هذه الفكرة ، وإلا لتبين له وشيكاً أننا إذا اتزعنا من الموجود امتثاله ، أعنى ما تدركه الحواس ، لما بقي منه شيء . ثم يردد نقد أستاذه شولتس فيقول إنه لا يفهم كيف إن كنت ، بعد أن قرر صراحة أن استعمال المقولات يجب ألا يتعدى نطاق التجربة ، يتحدث مع ذلك عن الشيء في ذاته بوصفه علة الظاهرة . ويتعمق هذا النقد في صورة أدق في الملحق الذى أضافه إلى الجزء الأول من كتابه الرئيسى ، تحت عنوان : « نقد فلسفة كنت » فيقول إن كنت لم يخفض فكرة الشيء في ذاته لتحليل مفصل دقيق ، وإنما يقول بها على أساس هذا البرهان ، وهو أن التجربة ، أى العالم المرئى ، لا بد أن تكون له علة معقولة ، لا هى بالتجريبية ولا هى بالمستمدة من التجربة . وهو يستخدم هذا البرهان بعد أن قرر من قبل مراراً أن تطبيق المقولات ، وبالتالي مقولة العلية ، مقصور على التجربة الممكنة ؛ وأن هذه المقولات ما هى إلا صور صرفة للذهن تنحصر كل مهمتها في ترتيب ظواهر العالم المحسوس ؛ أما وراء هذا العالم فلا مجال لاستخدامها ؛ ولهذا فإن كنت يحرم بشدة تطبيقها على أى شيء خارج التجربة ، ويقضى على كل المذاهب السابقة ،

لأنها لم تلتزم تلك الحدود . والواقع أننا نطبق قانون العلية على التأثيرات التي تمنحها أعضاء الحس لدينا ؛ لكن ، ولهذا السبب عينه ، هذا القانون مصدره ذاتي ، كإحساسات سواء بسواء ، ولا يمكن أن يقضى بنا إلى الشيء في ذاته . والحق أننا ما دمنا نسلك سبيل الامتثال، فإننا لا نستطيع مطلقاً أن نتعدى الامتثال، لأن الامتثال كل مخلق لا يسرى منه شيء يؤدي إلى الشيء في ذاته ، هذا الذي يختلف كل الاختلاف عن مضمون التجربة . هذا إلى أن كنت قد أخطأت في عده الشيء في ذاته موضوعاً ، لأن كل موضوع يجب أن يكون في زمان ومكان وخاضعاً لقانون العلية ، بينما هو يقول عن الشيء في ذاته إنه خارج عن الزمان والمكان والعية .

لكن هل معنى هذا أن الشيء في ذاته لا وجود له على الإطلاق ؟ كلا ، وإنما معناه أن هذا ليس طريق الوصول إلى القول بوجود الشيء في ذاته . فالقول به قول صادق، لكن البرهان الذي ساقه كنت لا تدل على وجوده غير صحيح ولا مؤد إلى المطلوب على وجه منطقي سليم ؛ أي أن النتيجة صادقة ولكن المقدمات كاذبة . وقد تنتج نتائج صادقة عن مقدمات كاذبة . وإنما السبيل القويم إلى إثبات وجوده وتحديد ماهيته يكون بالطريق المباشر ، طريق العيان حيث هو ، أعني في الإرادة ، التي تظهر مباشرة لكل إنسان على هيئة الأساس في ذاته لكل وجود ظاهري .

وليس المجال هنا مجال التحدث عن الإرادة بوصفها التي في ذاته ، لأننا سنكرس لها القسم الأكبر من هذا الكتاب ؛ وإنما نريد هنا أن نبين الدافع الذي حدا بشوبنهاور إلى القول بالشئ في ذاته مبدئياً ، على افتراض تحقيق معناه بالدقة فيما بعد ، بعد أن كان يعيل حتى الآن إلى استبعاده نهائياً على نحو ما فعل فشته قبل ذلك بقليل .

وبيان هذا أن شوبنهاور لم يتأثر بكننت فحسب إلى هذا الحد الكبير ، بل تأثر أيضاً . وفي الوقت نفسه تقريباً ، بأفلاطون . فقد أخذ بما نصحه به أستاذه شولتسه من توجيه العناية كلها إلى أفلاطون وكننت والانصراف عما عداها ، خصوصاً عن أرسطو واسبينوزا ، وقد كان لاسبينوزا في ذلك الحين رواج هائل في الفكر الألماني ، خصوصاً عند أصحاب النزعة الرومنتيكية من فلاسفة وأصحاب فن . وكان تأثره بأفلاطون يسير جنباً إلى جنب مع تأثره بكننت ، وإن كان تأثره بالأخير بطبيعة الحال ، أعمق وأزعم ، نظراً إلى روح العصر ، تلك الروح التي فرضت كننت نفسه عليها بكل قوة ونفوذ .

وهنا عند أفلاطون وجد مذهب « الصور » أو المثل ، فأعجب به كل الإعجاب حتى كاد أن يجد فيه ما يستغنى به إلى حد غير قليل عن مذهب كننت . فإتنا نجد يزداد تأثراً بمذهب الصور حتى ينتهي في هذا العهد عينه ؛ السابق مباشرة على وضعه فلسفته في صيغتها النهائية في كتابه الرئيسي ، إلى القول بأن « الصور » أو المثل

عند أفلاطون هي بعينها « الشئ في ذاته » عند كنت . ولم لا ،
وهما يتفقان في الصفات المميزة ، ونعني بها : أنهما عاريان عن الزمان
والمكان ، خارجان عن التعدد ، لا يخضعان للتغير ، وليس تمت
بجال للتحدث بالنسبة إليهما عن بدء أو نهاية ؟ لكنه لم يستمر على
هذا القول بأن « الصورة » هي « الشئ في ذاته » طويلا ، بل أضاف
إليهما سريعا « الإرادة » بوصفها هي أيضا الشئ في ذاته . فالإرادة
والصورة والشئ في ذاته كلها بمعنى واحد . لكن كان عليه أن
يحدد الصلة بين الصورة وبين الإرادة طريقة أدق وأعمق : فقال إن الواقع
هو أن « الشئ في ذاته » عند كنت و « الصورة » عند أفلاطون
ليسا شيئا واحداً بالدقة ، وإنما هما متشابهان كل التشابه ولا يختلفان
إلا في شئ من التحديد البسيط . أما « الإرادة » فهي هي بالدقة
« الشئ في ذاته » الذي قال بوجوده كنت ، وأنكر مع ذلك
إمكان إدراكه . فما الصلة إذن بين « الإرادة » وبين « الصورة » ؟
إن « الصورة » هي أول مظهر موضوعي « للإرادة » ، أعني أنها
التحقق الموضوعي الأول للإرادة بوصفها الشئ في ذاته . والذي
اضطر شوبنهاور إلى هذا التعديل في النظرة إلى الصورة هو أنه
وجد الصور متعددة ، فليست هناك صورة واحدة ، بل هناك صور
عدة بقدر الأشياء الموجودة ؛ وهذا التعدد في الصور قد اضطر
أفلاطون نفسه إلى القول به ، وإن كانت فكرة الوحدة تحدته في
(م — هـ شبنهور)

صمت ملح بوجود إنكار هذا التعدد . فلكني نحفظ للبدا الأول
 إذاً بوحده ، لا بد لنا أن نضع مكان الصورة كبداً أول شيئاً آخر
 يصلح أن يكون واحداً . وبحث شوبنهاور عن هذا الشيء فوجده
 متحققاً في « الإرادة » ، فقال عنها إنها هي الشيء في ذاته ، أما الصورة
 فإنها التحقق الموضوعي الأول للإرادة .

استعاد « الشيء في ذاته » إذن وجوده من جديد على
 يد شوبنهاور ، لكن بعد تعديل المقدمات التي تسوق إلى القول به ،
 أعني مصادر المعرفة ؛ وبعد فهمه وتحديد ماهيته على نحو مختلف .
 ولهذا نجد شوبنهاور يطنب في الثناء على كنت ، ويعد أعظم ما أثره
 تلك التفرقة التي وضعها بين الظاهرة وبين الشيء ذاته لكنه لم
 يفعل ذلك كي يأخذ بما قال به كنت بمخذاً فيره ، بل لكي يعطي لهذه
 التفرقة كل معناها ويهبها كل ما تحتمله من حدة . فإن كنت قد
 وضع هذه التفرقة ، لكنه لم يستخرج كل ما تحتمله من نتائج ،
 ولم يميز تمييزاً دقيقاً بين طرفيها ، بل كاد ، كما رأينا ، أن يجعل
 الحدود بينهما مفضية بعضها إلى بعض ، وكل هذا بطريقة فيها في
 الواقع خيانة لأصول منهجه .

والآن ، ما هو المعنى العميق الحقيقي لهذه التفرقة ؟

إن الناظر إلى ما يحيط به في الكون يشاهد كرات لامعة

متناهية العدد تسبح في المسكان الالامحدود ؛ وعدداً ضئيلاً لا يتجاوز
الاثنتى عشرة كرة أصغر حجماً وأسطع ضياء تتحرك حول كل
واحدة منها ، باطنها حار وظاهرها بارد متصلب ، ويرى كائنات حية
عاقلة قد نشأت مما ران عليها من عفن . وهذا هو العالم كما يتراءى
أمام ناظره . فإذا حاول أن يحدد النظر قليلاً فيما يتراءى أمامه ،
فسرعان ما يتناولوه الجزع الداهل وهو يشاهد نفسه وسط هذا
المكان اللانهاى دون أن يدري من أين آتى وإلى أية غاية هو سائر ،
ومن حوله ملايين الكائنات الشبيهة به ، وكلها فى تدافع وصراع
وفناء وميلاد باستمرار . حتى إذا ما هدأ روعه قليلاً ، تأمل فى
شئ من الهدوء هذا المنظر الرائع ، ولكنه هدوء لا يزال يخضع
لما استولى عليه أول الأمر من بهر وعجب ؛ فلا زال العالم يفرض
نفسه على شعوره بقوة وسلطان لا حد لها ، فلا يحس بنفسه فى
الواقع وسط هذا الكون اللانهاى ، وبالتالى يرى أن العالم الخارجى
هو الواقع وهو الحقيقة ، وما شعوره إلا ومضة عابرة قد فثت
وسط باهر نوره ، فينسى نفسه ، ويتجه بأسره إلى العالم المحيط
كى يدرك قوانينه ونظامه ، ويتبين حقيقته . وهذا هو العلم بالمعنى
الدقيق ، أعنى العلم الوضعى الذى لا يصل فى الواقع إلا إلى إدراك
القوانين التى تخضع لها ظواهر الوجود .

وهنا قد يحاوله أن يتسائل : هل هذا العالم المحيط بى موجود

حقاً ؟ أو قبل هذا : هل العالم كما أتصوره هو بعينه العالم كما هو في ذاته أى في الواقع ؟ لكن ما الصلة بين العالم المتصور والعالم الواقعي ؟ غير أن الصلة لا تدرك إلا بالمقارنة ، والمقارنة لا تكون إلا بين طرفين أولاً ، وطرفين معروفين ثانياً ، فهل ثمة طرفان ؟ وإذا كانت المثل كذلك ، فهل أعرف هذين الطرفين حتى يكون في وسعي بعد أن أعقد بينهما المقارنة ؟ لكن إذا كنت أعرف الطرفين ، فكيف يحق لي أن أتحدث عن طرفين اثنين ؟ أولست أقول إن أحد الطرفين هو وحده الذي أستطيع أن أدركه ، أما الآخر فليس كما أدركه . لكن هذا القول لا يتأتى إلا إذا كان لي علم في الواقع بهذا الشيء الذي لا أعلمه ، حتى أقول إنه مختلف عن هذا الشيء كما أعلمه ، وهذا كلام فيه دور ، ولا بد أن يكون فيه هذا الدور ، لأن كل شيء في الواقع مرده بالنسبة لي إلى المعرفة ، معرفتي أنا الخاصة . فأننا أتصور عالمنا ، وهذا العالم لا أستطيع أن أقول إلا أنه هو وحده الحقيقي ، لأنه إذا كان ثمت عالم آخر هو الحقيقي ، فلا سبيل لي إلى إدراكه ، فلا أستطيع حتى التحدث عن وجوده ، ناهيك بمعرفة حقيقته وخواصه . ولكن ، ما الداعي بعد هذا كله إلى افتراض وجود مثل هذا العالم الحقيقي المزعوم ، وليس في وسعي كما هو ظاهر أن أصل حتى إلى وجوده ؟ أو ليس مبدأ الاقتصاد في الفكر يقضى علينا دائماً بعدم التكثير في الفروض أو المبادئ

بغير ما دأع ولا علة ؟ إن الحقيقة اليقينية الأولى بالنسبة إلى "هي حقيقة الفكر أو الشعور ، كما علمنا ديكارت ، وكل ماعداها فستمد منها وتقوم صحته عليها فهي إذن نقطة البدء التي يجب أن يبدأ منها كل تفكير في الوجود .

فما معنى هذه الحقيقة في الواقع ؟ معناها أن كل شيء مرجعه الفكر أو الشعور ، معناها أن هذا العالم الذي بهرني أول الأمر بعظمته وجلاله معلق بخيط دقيق كل الدقة ، هو الفكر أو الشعور معناها في نهاية الأمر أن الشرط الضروري لوجود العالم ، والذي بدونيه لن تكون لهذا العالم حقيقة وجودية ، هو الفكر أو الشعور أعني الذات العاقلة الشاعرة المفكرة .

هنا ترى الواقعي قد أنفض إليك رأسه وتبسم من قولك ضاحكا منكراً . فتقول له : إنك تبدأ في الواقع من فرض لا تقدم عليه أدنى دليل ، لأنك تقترض وجود عالم خارجي لا سبيل إلى القول به إلا بواسطة الفكر أو الشعور ، والفكر أو الشعور هو وحده الحقيقة المباشرة ، فرد كل شيء في الواقع إليه . وهذا واضح كل الوضوح : لأن الوجود الموضوعي ، أي خارج الذات المدركة ، لأي شيء ، معناه أن تمت ذاتاً تدرك وفي مقابلها موضوع مدرك ، ولما كانت الحقيقة الأولى المباشرة اليقينية هي وجود الذات ، فإن

وجود الموضوع إذن مشروط بها ، أو بعبارة أصرح ، لا وجود للموضوع إلا في الذات .

فيعرض عليك الواقعي قائلاً : ولكن ذاتي أنا هي الأخرى موضوع بالنسبة إلى شخص آخر ، فهي إذن امتثال لحسب ، أعني لا وجود لها إلا في ذهن الآخرين . هذا ، وأنت تقول إن الحقيقة الأولى المباشرة هي وجود الذات بوصفها قائمة بنفسها وبالتالي لا حاجة بها إلى غيرها من أجل أن توجد . فإن قلت بهذا ، فأنت مضطر أيضاً إلى القول بأن كل شيء آخر له وجود قائم بنفسه ، لأنه في نفس الوضع الذي أنا فيه بالنسبة إلى الشخص الآخر المدرك . فإما أن نكون جميعاً امتثالات وبالتالي موضوعات ، وإما أن نكون جميعاً ذوات . وأنت قد بدأت بقولك إنك ذات ، بل بنيت على هذا القول كل برهانك وكل نظرتك في الوجود ، فلا بد من التسليم معي إذن بأن كل شيء ذات ، أعني أن له وجوداً مستقلاً قائماً بنفسه ، وليس امتثالاً لحسب .

فلا يسعك حينئذ إلا أن تقول له : على سبيل قليل ، أيها السيد ! فإن هذا الشخص الآخر ، الذي اعد نفسي بالنسبة إليه موضوعاً ، ليس فقط ذاتاً ، بل هو فرد عارف مدرك . وهو في معرفته لي وجمعه لي في حالة موضوع بإزاء ذات ، إنما يدركني على

أنتى موجود فى المكان ، أى أنتى شىء ممتد قابل للفعل ، أى أنه لا يدرك منى إلا الوجود الجسمانى ، وهذا الوجود هو وحده الذى يكون من امثاله . أى الذى يعتمد على ذات مدركة ممثلة فى وجوده . أما أنا كذات مدركة شاعرة ، كذات ليست فى المكان ، فلا يمكن أن أكون موضوعاً بالنسبة إليه ، بل أنا ذات بكل معنى الكلمة ، أى شىء قائم بنفسه لا يستمد وجوده من غيره ، وفى كلمة واحدة ، « شىء فى ذاته » . والشىء فى ذاته لا يمكن بهذا الاعتبار أن يكون موضوعاً على وجه الإطلاق . ولعلك تسألنى بعد هذا فتقول : هل كل فرد إذن يمكن أن يعد « شيئاً فى ذاته » ؟ وأنا أبادر فأجيب : هذا هذا ؛ ولكن ليس بالدقة وبهذا التعبير والتحديد . وإنما الأدق أن تقول : إن كل فرد مشارك فى « شىء فى ذاته » واحد ، هو مظهر موضوعى لتحقيقه ، والمظهر الموضوعى متعدد ومن هنا نتحدث عن الأفراد فى صيغة الجمع ، أما « الشىء فى ذاته » فأخص خصائصه الوحدة . فإذا عدت من جديد تسألنى عن هذا « الشىء فى ذاته » ماهو ، فلن أسعفك الآن بالجواب ، بل سأدعك تنتظر حتى أحدثك عن إرادة الحياة .

فلتسلم معى إذن بأن « العالم من امثالى » .

وهذه المباراة هى إحدى الدعامتين القويتين اللتين يقوم عليهما

كل مذهب شوبنهاور في الوجود ، وفيها يلخص الجانب التفكيرى بأسره من نظرتة في العالم ، بينما الجانب الوجودى يلخصه قوله : « إن العالم إرادة » . ولهذا جعلها نقطة البدء في فلسفته ، وحجر الزاوية في بنائه للذهبي ، استغفر الله ! بل في كل مذهب يمكن أن يقول به إنسان . ومن هنا يردد هذه العبارة دائماً وكأنها النعمة السائدة في كل هذه السيمفونية الرائعة التي أسمّاها مذهب في الوجود ؛ ويتحدث عنها في لهجة تذكرنا بحديث ديكارت عن عبارته للمشهوره « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » ، لهجة تركيده قاطعة . فينعتها بأنها في وضوحها وفرضها نفسها على كل عقل كبدنييات إقليدس في الهندسة سواء بسواء ؛ ولن يفهمها إنسان إلا ويؤمن سريعاً بها . وإن يكن مجرد سماعها غير كاف لهذا الإيمان واليقين ، لأنها من تلك الحقائق البسيطة التي هي صعبة بقدر ما هي بسيطة ، أو التي هي أصعب ما يكون لأنها من أبسط ما يكون . وإذا كانت هاهنا حقيقة قبلية أولية ، فهي تلك الحقيقة ، لأنها أكثر عموماً من كل حقيقة أخرى ، مثل الزمان والمكان والعلية ، لأن هذه الحقائق تفترض مقدماً تلك الحقيقة . فإن الزمان لا مجال للتحدث عنه قبل الاعتراف بوجود موضوع يمر في زمان ، وهذا الموضوع يستلزم وجود ذات في مقابله ، وإلا لما أمكن أن يسمى موضوعاً ، ولا مجال أيضاً للتحدث عن مكان ، إلا بوصفه الشيء الحاوي لموضوعات تفترض هي الأخرى

ذوات تقابلها ، كذلك العلية نسبة بين موضوعات بعضها وبعض أو ذوات وموضوعات بعضها وبعض ، وأيا ما كان فهي تفترض دائماً وجود الذات والموضوع . فكأن هذه الحقيقة ، وهي التفرقة بين الذات وبين الموضوع ، والتي تعبر عنها تلك العبارة بكل دقة ، هي أعم الحقائق وأولاها ، لأنها تفترضها مقدماً بأسرها .

وإذا كانت هذه أهميتها ، فلنتعمق إذن معناها .

ومعناها هذا على أنحاء ثلاثة : فهي أولاً الشارة التي يجب أن توضع على كل فلسفة نقدية ، أعني حقيقية وهذه الفلسفة النقدية هي التي وضع أسسها الأولى كنت حين قال إن عالم الأجسام بدون الذات المنفكرة لا وجود له ، وبهذا أحدث ثورة في الفلسفة كلها تشبه ثورة كوبر نيكس في عالم الفلك . فإن كوبر نيكس قد فسر الحركات « الظاهرة » للأجرام السماوية على أساس أنها تقوم على حركة الملاحظ على الأرض ، أعني أن الكواكب الثابتة لا حركة لها في ذاتها ، وإنما الرائي هو الذي يفترض فيها الحركة . وكنت هو الآخر يقول : إن الخواص « الظاهرة » للواقع مرجعها إلى عقل المدرك أو العارف ، بمعنى أن الأشياء ذاتها ليست زمانية ولا مكانية وإنما ظهورها لنا على هذا النحو يرجع إلى طبيعة العقل الإنساني نفسه الذي لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا وهي حالة في مكان وسارية في زمان . وبفضل هذه الثورة أصبح الزمان فينا ، بعد أن

كنا نحن فيه لأن الأصل في كل قول بالوجود ، كما يقول شوبنهاور ، هو الفكرة أو الشعور ، والإنسان لا يستطيع أن يخرج عن نطاق فكره أو شعوره من أجل أن ينظر في الأشياء الخارجة عنه المتميزة منه باعتبار أنها هي أو هو أو هو هي ، لأنه لا اتصال مستمراً بين الذات وبين الموضوع ، نظراً إلى أن الرابطة بين الاثنين لا يمكن أن تقوم إلا بواسطة قانون العلية ، فهو وحده الذي يسمح لنا بالاتقال من شيء معلوم إلى شيء آخر مختلف عنه . وقانون العلية إما أن يكون موضوعياً أو يكون ذاتياً ولا يمكن أن يكون الاثنين معاً وأياً ما كان ، فإنه في أحد الجانبين ، فلا يصلح بالتالي لأن يكون معقد الصلة بينهما فإذا قلنا مع لوك وهيوم إنه من أصل موضوعي لأنه مأخوذ من التجربة ، وبالتالي ينتسب إلى العالم الخارجي ، فلا يصلح إذن أن يكون ضامناً لحقيقة وجوده ، لأنه في هذه الحالة سيكون قانون العلية ثابتاً بالتجربة ، ومن ناحية أخرى ستكون حقيقة التجربة ثابتة بقانون العلية ، وهذا دور . وإذا قلنا على العكس من ذلك مع كنت إنه من أصل ذاتي ، فن الواضح إذن أننا سنظل دائماً مغلقاً علينا في داخل دائرة الذات ، لأننا إن قلنا بأن هناك أشياء خارجية في ذاتها هي الأصل في إحساساتنا ، فأننا نطبق هنا قانون العلية ، وقد قلنا عن هذا القانون إنه من أصل ذاتي ، فكأننا سنظل باستمرار داخل دائرة الذات .

وأكثر من هذا ، ألسنا نحلم ؟ فمن يدري ، فلعل الحياة كلها أن تكون حلاً ، وإلا ، فإما هو المعيار الصحيح للتمييز بين الحلم وبين الحقيقة ، بين الشبح أو الوهم ، وبين الموضوع الحقيقي ؟ لقد قال نفر من الفلاسفة إن هذا المعيار هو درجة الوضوح والتمييز في الإدراكات ، فهي أقل في حال الحلم ؛ أكبر في حالة اليقظة . ولكن هذا المعيار فاسد ، واضح البطلان ، لأنه من أجل أن يكون في وسعنا المقارنة بين الحالتين ، لا بد أن تكونا معاً حاضرتين ، ومن المستحيل على المرء أن تكون الحالتان حاضرتين معاً أمامه يتأملهما ثم يمقد بينهما . المقارنة ؛ وإذا كانت الحال كذلك ، فلا مجال إذن للمقارنة ، وبالتالي لاستخدام هذا المعيار . قد يقال إننا نتذكر الحلم ، ثم نقارن ذكرى الحلم بالحقيقة الواقعية ؛ ولكن الرد على هذا القول بين ، وهو أن مجرد الذكرى كاف لإضعاف درجة الوضوح . فهذا المعيار إذن خاطئ .

وهناك معيار آخر قال به كنت ، وهو أن ارتباط التصورات أو الامتنالات فيما بينها وبين بعض على أساس قانون العلية هو المميز بين الحياة وبين الحلم . ولكن هذا المعيار أيضاً ليس بأسمد حظاً من الآخر ، لأن تفاصيل الحلم تتسلسل هي الأخرى تبعاً لمبدأ العلية في مختلف صورته ، ولا ينقطع هذا التسلسل إلا بين حلم وحياة أو بين حلم وآخر . فكل ما يمكن أن يقال إذاً عن هذا المعيار هو أن لدينا حلمين ، أحدهما طويل وهو الحياة والآخر قصير وهو حلم

الوسن ، وليس بين الاثنين اتصال مستمر يسير على قانون العلية هذا هو رد شوبنهاور على قول كنت . ولو امتدت به السن لكي يشاهد تطور علم النفس الخاص باللاشعور ، لأكد هذا القول أكثر فأكثر ، فلم يفرق حتى ولا بين الحلم القصير والحلم الطويل ، لأن الواحد في الواقع استمرار للآخر ، وما الوعى إلا مظهر عرضي زائل لا يفرق بالدقة بين هذين الوعيين من الحلم ؛ فكل شيء إذن حلم .

ويضيف شوبنهاور إلى رده الأول حجة أخرى وهي أنه لو سلمنا جدلاً بصحة المعيار الذى قال به كنت ، فإن من الصعب جداً استخدامه ، إن لم يكن من المستحيل . لأننا لا نستطيع إلا بمجهود شاق ، بل لا نستطيع إطلاقاً أن نتتبع التسلسل العلى حلقة حلقة بين كل حادث يمر فى الحياة الواقعية وبين اللحظة الحاضرة ، ولو أننا لا نقول عنه مع ذلك إنه حلم لهذا السبب . ولهذا فإننا لا نستخدم هذا المعيار فى الحياة العادية للتمييز بين الحلم وبين الحقيقة ؛ وإنما الوسيلة الوحيدة هنا هى المعيار التجريبي الصرف ، معيار اليقظة . ومع ذلك فأكثر ما نخدمنا هذا المعيار ! أليست هناك أحلام اليقظة ، حين نكون منشغلين كل الانشغال بمسألة من المسائل ؟ فى هذا النوع من الأحلام لا نستطيع أن نميز بالدقة بين كونها تجري فى اليقظة وكونها تجري فى النوم ؛ وحينئذ ليس أمامنا إلا معيار كنت ، إن تيسر استخدامه . فإن لم يتيسر ، فليس علينا

أن نبحت بعد عما إذا كان الحادث الذى مررنا حلاً أو كان حقيقة.
ما أشبه الحقيقة بالحلم إذن !

فلنترف إذن بأن الحقيقة والحلم سيان ؛ ولا داعى للخجل من
هذا الاعتراف ، فإن كبار العقول من قديم الزمان لم يجدوا حرجاً
فى ترديد هذا . فهوؤلاء حكماء الهند يحاولون دائماً أن يشبهوا العالم
بالحلم ، لأنهم لم يجدوا تشبيهاً أصدق من هذا التشبيه . وهذا
أفلاطون كثيراً ما يكرر القول بأن الناس إنما يحيون فى حلم ،
والفيلسوف هو وحده الذى يحاول أن يحيا فى اليقظة ؛ وبندار ،
الشاعر اليونانى الغنائى ، ينعت الإنسان بأنه حلم الظل . وهذا
شكسبير من بين المحدثين قد عبر عن هذا أجمل تعبير وأصرحه فى
رواية « العاصفة » فقال : « لقد برئنا من نفس المادة التى صنعت
منها الأحلام ؛ وحياتنا الضئيلة يحيط بها الحلم » . ثم كلدرون ،
زعيم المسرح الأسبانى ، قد جعل من هذا المعنى مسرحية من أروع
مسرحياته الفلسفية ، دل على موضوعها عنوانها ، ألا وهو :
« الحياة حلم » .

وهذا يفضى بنا إلى التحدث عن المعنى الثانى لتلك العبارة
الرئيسية وهى أن « العالم من امتثال » . فقد تبين لنا من هذا
التحليل الأول لمعناها أن كل وجود خارجى مرده فى الواقع إلى

الذات . ومن هنا كان مذهب شوبنهاور فى المعرفة مذهب الذاتية . ذلك لأنه لما كان العالم من امثالى ، فليس فى استطاعة للره إذن أن يدرك العالم كما هو ، إن كان هناك عالم آخر خارج العالم الممثل؛ وإن كان فى وسعه ، فكل ذلك لابد أن يتم من خلال جهازنا العقلى؛ وبحسب طبيعة هذا الجهاز ستكون طبيعة هذه الصورة التى نحصلها عن هذا العالم الخارجى المزعوم . وهذا ما أوضحه كنت أيضاً حين قال : « إن بين الأشياء وبيننا يوجد العقل دائماً وباستمرار ، ولهذا لا يمكن إدراكها بحسب ما عساها أن تكون عليه فى ذاتها » . فكل معرفة إذن تدور فى نطاق العقل كما يدور السنجاب فى العجلة، على حد تشبيه شوبنهاور .

العالم إذاً من امثالى ؛ وبالتالى أستطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات . لكن، قبل هذا، هل الامثال يجرى على قوانين ، والموضوعات تخضع لقواعد عامة ثابتة ، وبعبارة أخرى هل العالم يسير على نظام ؟ شوبنهاور يؤكد هذا وينظر إليه على أنه حقيقة واضحة لدرجة أنه لم يضع لنفسه هذا السؤال بطريقة واضحة ، بل جملة مصادرة أولى، أو بالأحرى ، بديهية . وإذا كان هذا هكذا ، فما عليه إذاً إلا أن يبحث عن القوانين ، أو القانون الذى يخضع له هذا النظام بأسره . وهذا القانون بالطبع قبل ، أى موجود فى طبيعة العقل نفسه أو الذات وليس مستمداً من التجربة ؛ لأن كل

العالم الخارجى للزعم هو من الذات أو يسير حسب جهاز الذات .
ولهذا نستطيع من مجرد دراسة تركيب العقل الإنسانى نفسه أن
نستخرج هذه القوانين (أو القانون) التى يسير بمقتضاها الفكر
والوجود معاً . فإلى إذا هذه القوانين أو هذا القانون ؟

إنه قانون واحد هو للسيطر على الفكر والوجود معاً ، وهذا
القانون هو قانون أو مبدأ « العلة الكافية » . فكل امتثالنا
مرتبة فيما بينها وبين بعض على نحو من شأنه أن يجعل الواحد منها
مرتبطاً بالآخر ، ولا شئ منها يقوم مستقلاً بنفسه أو منفصلاً عن
غيره . وهذا الارتباط ارتباط منتظم نستطيع أن نعيه قلبياً ، أعنى
قبل التجربة بوصفه مركزاً فى طبيعة الذات . ومع ذلك فإن من
الأسر علينا أن نعين هذا القانون على وجه الدقة بطريقة بعدية ،
أى بواسطة النظر فى مضمون التجربة وتميز أنواع ما فيها من
موضوعات وما يخضع له كل نوع من مبادئ . وبعد تصنيفنا
لكل هذه الموضوعات ، أو الامتثالات ، نرفع بطريقة قبلية إلى
أصول هذه المبادئ ، أعنى الملكات العقلية التى تخضع لها
الموضوعات وتستمد منها المبادئ .

فاذا اتبعنا هذا المنهج ، وصلنا إلى أربعة أنواع من الامتثالات
أو الموضوعات : التأثيرات الحسية ؛ والتصورات ؛ والعيان

المجردة (الزمان والمكان) ، وأخيرا المشيئات . أما التأثيرات الحسية فيناظرها « مبدأ الصيرورة » أو المبدأ القزائى ، أى العلية بالمعنى المادى ، والتصورات يناظرها « مبدأ المعرفة » أو المبدأ المنطقى ، أى القوانين المنطقية للذهن ، والعيانات المجردة يناظرها « مبدأ الوجود » أو للمبدأ الرياضى ، أى الزمانية والمكانية ، والمشيئات يناظرها « مبدأ الفعل » أو المبدأ الأخلاقى ، أى الباعث . وكل مبدأ من هذه المبادئ الأربعة مستمد من ملكة عقلية خاصة : فبدأ الصيرورة له ملكة « الذهن » ، ومبدأ المعرفة له ملكة « العقل » ، ومبدأ الوجود له ملكة « الحساسية » ، ومبدأ الفعل له ملكة « الحس الباطن » أو « الوعى الذاتى » .

لكن حذار أن تعد هذه المبادئ مستقلة ! إنما هى شكون مختلفة لمبدأ واحد هو مبدأ العلة الكافية . ولهذا لايسمى شوبنهاور باسم المبادئ الأربعة ، بل يقول عنها : « الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية » ، وبهذا معنى رسالته للدكتوراه . فتمت جذر أو أصل واحد إذاً ، له أربعة فروع .

وقد غنى شوبنهاور بتوكيد هذه الوحدة ، استمراراً للتيار الذى بدأه رينهولد وبذل فيه جهوده كل من سالومون ميمون وبك وفشته ، وهو التيار الذى حاول أن يجعل فى الشكون القبلية

للعقل عند كنت ارتباطاً وتماسكاً ووحدة أكثر فأكثر . وبلغ هذا التيار أوجه عند شوينهور : إذ أرجع كل هذه الشكول إلى مبدأ العلة الكافية ، وجعل منها شكولا بحسب لهذا المبدأ الواحد . ومن هنا نراه قد حمل على كنت حملة شعواء ساخرة في نظريته في المقولات . فقد قال كنت إن المقولات اثنتا عشرة مقولة ، وقد كانت من قبل عشرأ عند أرسطو ، أول واضع للوحة في المقولات . فنقد شوينهور « هذا الجهاز المعقد من المقولات الكنتية الاثنتي عشرة » ، وبخاصة مقولة تبادل الأثر ، إذ رأى فيها شناعة غريبة شبيهة بشناعة اسبينوزا في قوله بالشئ أو الجوهر الذي هو بذاته علة ذاته أو ما هو « علة ذاته » . ولم يبق من هذه المقولات الاثنتي عشرة إلا على مقولة واحدة ، هي مقولة العلية . والواقع أن شوينهور في نقده مصيب . لأن المقولات عند كنت ليس بينها وبين بعض تماسك وثيق ، بل نجد على العكس من ذلك هوات غير معبورة بين المقولات بعضها وبعض مما أدى إلى تمدها على هذا النحو . هذا إلى أن كنت قد قال إلى جانب المقولات بالزمان والمكان باعتبارهما شكلين مجردين للعيان ، دون أن يربط ربطاً وثيقاً أو شبه وثيق بينهما وبين المقولات ، مع أنها تشترك جميعاً في كونها الشكول القبلية للعقل . ولهذا نجد النقد للوحة المقولات كما وضعها كنت يظهر وبشدة منذ اللحظة الأولى . ولكن أعمق نقد وأدق هو ذلك (م - ٦ شوينهور)

الذي وجهه شوبنهاور ، خصوصاً وأنه قد تقدّمها بطريقة موضوعية وذاتية معاً : فن الناحية الموضوعية أثبتت بالتفصيل أن لا دأى لتسع من هذه المقولات ، فأرجعها جميعاً إلى واحدة ؛ ومن الناحية الذاتية فسر تكوين كنت للوحة المقولات على هذا النحو ، بأن أرجع ذلك إلى عيب واضح في فكره ، هو أنه كان شديد الولوع بالتناسب الممارى في وضعه لمذهبه دون أن يحفل أولاً وبالذات بما تقتضيه طبائع الأشياء في ذاتها ، فيضحي بهذه الأخيرة في سبيل تحقيق التناسب الانسجائى في بنائه المذهبي .

والآن وقد أكدنا وحدة شكول العقل القبلية ، نستطيع مطمئنين أن نتحدث في إيجاز عن مبدأ العلة الكافية في شكوله الأربعة . ولنبدأ بمبدأ التغير أو الصيرورة ، لأنه أهمها في نظر شوبنهاور ، ومن هنا كرس له كثيراً من التدقيق والنظر . فقال إن الظواهر مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً حتى إن كل شيء يتعين بشيء آخر ، وكل ظاهرة تسبقها علة أو ظاهرة هي السبب في حدوثها . فكل تغير يحيل إلى آخر سابق عليه ، وهكذا إلى غير نهاية . وسلسلة العلل متصلة . ومعنى هذا أولاً أنها بالضرورة أزلية أبدية بمعنى أنه ليس لها بدء ولا نهاية ، ولهذا يسخر سخريه لاذعة من كل هذه التعبيرات التي استخدمها الفلاسفة المتألهون ، مثل العلة الأولى ، علة ذاته ، المطلق ، وما شابه ذلك من أقوال فيها إنكار

للتسلسل العلى المتصل . وثانيا أن العلية تسلسل ، بمعنى أن المؤثر لا بد أن يسبق الأثر ، ولهذا تفاعل على كل من قال ببادل الأثر ، أعنى أن يكون شيئا يؤثر الواحد منهما فى الآخر فى نفس الآن ، كما رأينا من قبل فى نقده لهذه المقولة عند كنت : ومن هنا أيضا نراه يقول إن العلة بالمعنى الدقيق هى التغير الأخير الذى يسبق مباشرة حدوث الظاهرة ويرتبط بها مباشرة .

والعلية أنواع ثلاثة : علية لا عضوية ، وعلية عضوية ، وعلية حيوانية إنسانية : والأولى هى العلية بالمعنى الضيق ، والثانية هى المهييج أو المؤثر ، والثالثة هى الباعث . وتمتاز العلية فى الحالة الأولى بالتناسب بين العلة والمعلول فى الدرجة ، أعنى أن العلة فى حالة الأشياء اللاعضوية من آلية وفزيائية وكيميائية تنتج من الأثر بقدر ما فيها ، فيحدث فى العلة من التغير بقدر ما فى المعلول مما تحدته هى ، ولذا يمكن قياس درجة التأثير على درجة المؤثر . وبهذا تختلف العلية العضوية عن العلية اللاعضوية ، فإن مقدار العلة وقوتها فى حالة العلية العضوية لا يتناسب ومقدار المعلول وقوته ولا يمكن قياسه به . وإنما تؤدي قوة العلة إذا كبرت إلى القضاء على المعلول أو التأثير الذى يمكن أن ينتج . ومن كلتا العليتين تتميز العلية الحيوانية الإنسانية : ففى هذه الحالة الأخيرة لا حاجة إلى التماس بين العلة والمعلول من أجل إنتاج الأثر . لكن ، وعلى الرغم

من هذا الاختلاف بين أنواع العلية ، فإنها تشترك جميعا في الجبرية العلية المطلقة . فالسلوك الإنساني خاضع لعملية دقيقة محكمة ضرورية بالطريقة عينها التي يخضع لها الحجر في تحركه . أعني أن شوبنهاور ينسكح حرية الإرادة كل الإنكار ، وينسكح الاختيار لأنه يرفض الإمكانية ، أي إمكان وجود الإنسان في وضع يجد نفسه فيه خيرا بين فعلين مختلفين . وهذا كله لأن قانون العلية يسود كل شيء في الوجود بمنتهى الدقة والإحكام .

والعلية في نسيجها هي المادة : لأن المادة جوهرها الفعل ، ولا معنى لها إلا حدوث الأثر والتأثر ، وحيث توجد المادة يوجد الفعل ، فهي إذن كل مامن شأنه أن يفعل : وإذا كانت المادة هي العلية ، والعلية صورة قبلية ، فالمادة هي الأخرى صورة قبلية ، بمعنى أنه لا وجود لها إلا في العقل ، أو يمكن أن تستخلص قبلها من العقل . والمادة هي الجوهر ، ولا جوهر غيرها . ويعدد شوبنهاور خواص المادة على أساس قبلي خالص ، في مقابل خواص الزمان والمكان ، وهي تتشابه تمام التشابه . وأهم هذه الخواص أنها أولا واحدة ، فليس ثمة غير مادة واحدة ، وما المواد الجزئية غير حالات مشتقة لتلك المادة الواحدة التي يطلق عليها اسم «الجوهر» ، ولهذا نأثر ، « يمنع من تحول المواد ، أي ما كان تباعدها ، بعضها إلى بعض » ، فلا شيء يدل قبلها على أن المادة الواحدة التي هي اليوم

وخاص ، لا يمكن أن تكون غداً ذهباً ، لأن هذه أحوال للمادة
الواحدة بحسب ، والأحوال قابلة لأن تتغير وتتعاقب على الموضوع
الواحد ، وهو هنا المادة . فالاختلاف بين المواد إذن اختلاف
بالأعراض لا بالجوهر ، وتلك خاصيتها الثانية . ولها خاصية ثالثة ،
وهي أنه ليس من الممكن تصور عدمها ، وكل ما نستطيع تصوره
هو انعدام شكولها وكيفياتها ، أعني أعراضها بحسب . ومع ذلك
فإن من الممكن تجريدها في الذهن ، بعكس الزمان والمكان ، أعني
أنه ليس في استطاعتنا تجريد الزمان والمكان في الفكر . وفي
استطاعتنا أيضاً أن نتصور الزمان والمكان بدون المادة . وتفصيل
ذلك أن الزمان والمكان أعلى درجة في العيان القبل من المادة ، ولا يمكن
بالفكر تجريدتها ، أما للمادة فإنها إذا اتخذت صورة الزمان والمكان ،
فإن الفكر لا يمكنه تجريدتها ، أي تصورها معدومة . وكل
ما يستطيعه أن يتصورها متنقلة في المكان ، أو متتابعة في الزمان ،
لكن قبل اتخاذها صورة الزمانية والمكانية يستطيع الفكر
تجريدتها وخاصية رابعة هي أن المادة ثابتة ، بمعنى أنها لا تزيد
ولا تنقص ، وفي هذا بقاؤها ، ولا تخضع بالتالي للكون والفساد ،
وإنما فيها يتم الكون والفساد . وهذا أخذ القانونين الرئيسيين
الذين تخضع لهما المادة ، ويسمى قانون «بقاء المادة» . أما القانون
الآخر فهو قانون القصور الذاتي القائل بأن الشيء يظل ثابتاً على حاله

طالما لم يطرأ عليه شيء آخر يسبب تغيره . وكلا القانونين مستخرج مباشرة من المادة بوصفها العلية .

وإذا أمعنا النظر في فكرة المادة هذه، وجدنا أولاً أن شوبنهاور كان مثاليًا ، متطرفاً في مثاليته ، حينما جعل المادة من صنع العقل ، بوصفها صورة قبلية من صورته ، بل وصورته الوحيدة بوصفها العلية . فكان في هذا أقرب ما يكون إلى المثالية عند فشته ، ومن قبل عند بركلي حينما قضى على المادة . ولكننا نجد بحد ذلك يضيف إلى المادة صفات تجعل لها وجوداً مستقلاً قائماً بذاته . فهو يقول إن فيها عنصراً بعدياً . وبهذا العنصر تتميز في قبليتها من الزمان والمكان : فدرجة القبلية في هذين أكبر منها في المادة ، ومصدر الاختلاف وجود ذلك العنصر البعدي الخالص . خصوصاً ونحن نراه ينعمها بأنها الموضوع الباقي الثابت لكل أنواع التغير ، وبأنها حارية عن كل صورة وكل كيفية . ومثل هذه التعمت لا يمكن أن تضاف إلى المادة إلا إذا كان لها وجود مستقل ، أى إذا تصورت على نحو ما يتصورها الفزيائيون .

ومن أجل هذا كله نجد باحثاً عظيماً مثل فولكلت يقول هنا إن شوبنهاور تدبذب في فكرته عن المادة بين النزعة المثالية الخالصة والنزعة الواقعية الساذجة : فالمادة من ناحية هي العلية ، وبالتالي شكل من الشكول القبلية للعقل أو الشكل الوحيد القبلى له ، ويقول

عنها بصراحة إنها « بالنسبة إلى العقل لحسب ، وبواسطة العقل وحده ، ولا وجود لها إلا في العقل » . ولكنه من ناحية أخرى ينظر إليها بعين العالم الطبيعي أو الفزيائي ، فيتصور لها وجوداً مستقلاً ، وكأنها الشيء في ذاته . يضاف إلى هذا أنه ينظر إليها بنظرتين مختلفتين : فيجعلها معقولة من ناحية ، لا معقولة من ناحية أخرى . هي معقولة باعتبارها العملية ، والعملية معقولة صرفة ، لأنها مقولة العقل الوحيدة ، ولكنها غير معقولة من حيث صلتها بالزمان والمكان . فإن شوبنهاور يقول عن المادة إنها « حاصل ضرب الزمان في المكان » ، فلها من المكان الثبات ، ومن الزمان التغير . وإذا كانت كذلك ، وكانت من ناحية أخرى هي العملية ، فإن مقولة العملية مشتقة إذن من الزمان والمكان ، وهذان إذاً هما الأصل . وهذا يضئ على المادة طابعاً صوفياً لا معقولاً ، كما يقول فولكلت ، فضلاً عن أن شوبنهاور سيقول عن المادة في ملاحق كتابه الرئيسي إنها الإرادة ، أي الشيء في ذاته باعتبارها مدركة بالعيان ، أي باعتبارها متخذة شكل الامتثال الموضوعي : فما هو مادة موضوعياً هو ذاتياً إرادة ، والإرادة قوة مظلمة لا معقولة حمياء وحشية . فإذا كانت المادة مظهرها الموضوعي ، فكيف تكون المادة إذا معقولة ؟

في فكرة شوبنهاور عن المادة تذبذب إذاً ، إن لم يكن فيها تناقض صريح . فكيف نفسره ؟ هل نقول مع فولكلت إن في

فكر شوبنهاور ازدواجاً أو تناقضاً موضوعياً ، بمعنى أنه قال
 بالاتجاهين : الواقعي والثالثي معاً وفي آن واحد ؟ أو تنكر ، بواسطة
 هذا المنهج الموضوعي عينه ، وجود هذا التناقض ؛ فنحاول ، كما
 فعل رويسن ، أن نرفع هذا التناقض بطريقة عقلية مثبتين أن
 شوبنهاور كان مثالياً ولم يكن أيضاً مادياً كما ادعى فولكات ؟ لن
 نقول هذا ولا ذاك ، لأننا سنفسر المسألة مستخدمين منهجاً آخر
 هو المنهج التاريخي ، أعني منهج التطور الروحي للفيلسوف .
 وحينئذ نرى أن شوبنهاور كان في الطور الأول الذي ينتهي بالجزء
 الأول من كتابه الرئيسي (سنة ١٨١٩) مثالياً واضحاً ، فقال من
 المادة إنها من صنع العقل ، ولا وجود لها إلا في الامتنال . أما في
 الطور الثاني الذي ينتهي بظهور الجزء الثاني (١٨٤٤) وهو الطور
 الذي يمتاز خصوصاً بسيطرة فكرة الإرادة باعتبارها الشيء في ذاته
 على فكره ، فقد كان ذاميل إلى المادية ، وإن بقي إلى حد كبير
 مثالياً مع ذلك . ولذا نراه في الطور الأول يؤكد دائماً أن المادة
 من امتثال الذات ؛ بينما نراه على العكس من ذلك في الطور الثاني
 يقول عن المادة إنها مظهر الإرادة ، أي مظهر الشيء في ذاته ، فلها
 بالتالي من الاستقلال بالوجود ما للشيء في ذاته أو بدرجة أقل على
 أقل تقدير ، ولكن لها وجوداً قائماً بنفسه على كل حال إلى حد كبير .
 وهذا التطور في فكر شوبنهاور طبيعي : تقتضيه طبيعة التأثيرات

التي يخضع لها . فقد كان في الطور الأول لا يزال شديد التأثر
بالمثالية التي سادت الفكر الألماني في ذلك الحين ؛ بينما كان في الطور
الثاني أكثر حرية في خضوعه لها وأكثر تأثراً بالنزعة المادية التي
بدأت تفرض نفسها على الفكر الأوروبي ، في الربع الثاني من القرن
التاسع عشر أول الأمر والربع الثالث على وجه أخص ، بفضل كارل
فوجت وموليشوت وبوشنر من الماديين الصريحين ، وفويرباخ
وانجلز وماركس من أتباع الفلسفة الهيجلية ، تلك المثالية المتطرفة
فكان هذا التطور في فكر شوبنهاور هو نفس التطور الذي سار
عليه الفكر في الزمان الذي عاش فيه : وهو تطور سار من المثالية
المتطرفة عند فشته وهيجل ، إلى المادية المتطرفة كذلك عند فوجت
وبوشنر .

ونحسب أن في هذا التفسير التاريخي ما يغنيننا عن التعسف
الذي اضطر إليه رويسن ، وعن المشاهدة الساذجة التي قنع بها
فولكلت . وإن في الحوار الذي صدرنا به هذا الفصل لأجل تعبير
عن هذا التطور الذي عايناه شوبنهاور في فكرته عن المادة أو
بالأحرى في مجرى تفكيره العام ، من مثالية متطرفة كادت أن تكون
من نوع مثالية فشته ، إلى مادية معتدلة اقتضاها منطق التطور
الروحي للفكر الأوروبي إبان تلك الفترة من الزمان . ونتج من
هذا كله ازدواج متحد ، إن صح هذا التعبير : ازدواج من حيث

أن لكل من الذات والمادة وجودها المستقل ، واتحاد من حيث
 أن هذا الازدواج لا يوجد إلا في الذهن الذي مجرد ، أما الاثنان
 في الواقع فليستا غير جزئيين ضروريين في كل يشملهما جميعا ولا يوجد
 بدونهما ، كما لا يوجدان هما بدونه ، وهذا الكل هو الإرادة ذات
 المظهرين: المظهر الموضوعي وهو المادة ، والمظهر الذاتي وهو الذات .
 وهذا ما أجله شوبنهاور فقال : « إن العالم باعتباره امتثالا ، العالم
 الموضوعي له إذا قطبان : الذات العارفة المجردة البسيطة ، العارية
 عن صور معرفتها ، ثم المادة الساذجة الخالية من الشكول
 والكيفيات . وكلاهما غير قابل إطلاقاً لأن يدرك : الذات ، لأنها
 الشيء الذي يدرك ، والمادة ، لأنها بدون الشكول والكيفيات ، لا يمكن
 أن تكون موضوعاً لعيان . ولكنهما معاً مع ذلك الشرطان
 الجوهريان لكل عيان تجريبي . . . وكلاهما معاً ينتسب إلى الظاهرة ،
 لا إلى الشيء في ذاته ! ولكنهما المادة الأولية الضرورية لكل
 ظاهرة وليس في الإمكان تحصيلهما في الذهن إلا بالتجريد ،
 لأنهما لا يوجدان على صورة خالصة وفي ذاتهما . »

وهكذا نرى أن شوبنهاور قد انتهى في الواقع إلى نوع من
 الثنائية ، وإن كانت هذا الثنائية موقفة لا تقوم إلا في الفكر
 خصب حين التجريد . وهذا هو المعنى الثالث الذي رآه فولكس
 في عبارة شوبنهاور للشهورة : « العالم من امتثالي » .

فلننتقل الآن من مبدأ الصيرورة إلى مبدأ المعرفة ، وهنا بدلاً من أن يسود المبدأ الأحداث للتغيرة ، سيقوم للبدا ، مبدأ الملة الكافية ، للتحكم في عالم التصورات . والتصورات هي الامتثالات المجردة التي بالتفكير بواسطتها يتميز الإنسان من الحيوان ؛ وتختلف عن موضوعات العالم الخارجى في أنها ليست موضوعات مستقلة ، بل هي تجريدات كل مهمتها تركيب الأحكام أو القضايا .

وبهذا تختلف قيمة « التصورات » عند شوبنهاو عنها عند هيجل ، فعند هيجل أن التصور هو الموضوع الحقيقى فى المنطق ؛ والحكم بواسطة « التصور » هو الذى يربط المحمول بالموضوع ، ولكن فى الموضوع نفسه ؛ والبرهان بواسطة « التصور » هو الذى ينمى طبيعة الموضوع ويستخلصها . « فالنبته ، بنموها من البذرة ، تقوم بالحكم على نفسها » ، أعنى أنها تصير شيئاً فشيئاً ما هيئتها بأن تحصل على تمام وجودها ونضجها . وبعبارة أوضح ، نحن فى الحكم لا نضيف شيئاً جديداً خارجياً إلى الموضوع وغير متضمن فيه على هيئة الكون ، وإنما نحن نفصل ونعرض ما يحتوى عليه للموضوع ، ولهذا فإننا نستخلص فى الواقع ما هو قائم مما هو مجرد ، أى ننتقل من التصور إلى الواقع .

فكأن التصور إذاً أغنى من الامتثال أو العيان التجريبي ؛ لأنه موجد والأصل فيه . وصدق الحكم إذن يستمد هو الآخر

من الموضوع نفسه مادام الحكم تنمية فحسب لمضمون الموضوع ،
أعنى تفصيله وعرضه باطشياً . ومن هذا استطاع هيجل أن يستخلص
الواقع القائم العيني من التصور المجرد المنطقي ، وأن يشتق ، في كلمة
واحدة ، الطبيعة من الفسك ، بعكس شوبنهاور الذي نظر إلى التصور
باعتباره أفقر من الامتنال التجريبي انقائم لأنه « امتثال الامتنال » ،
وكما ازدادت درجته في التجريد ، كان أفقر . ولكن للتصور
ميزة خاصة ، هو أنه ييسر التفكير ، لأن التصور أبسط من المدرك
الحسي . ومع ذلك فإن قيمة التصور دائماً في قربة من المدرك الحسي
والعيان الحسي ، لأن هذا أقرب إلى الواقع المحسوس من التصور ،
ومن هنا جاءت أهمية العملية التي يربط فيها الإنسان بين التصورات
بعضها وبعض من أجل بيان الاتفاق بين التصور وبين العيان ، وهي
العملية المسماة باسم الحكم ، وفيه نمبر عن اتفاق أو عدم اتفاق بين
الواقع وبين التصورات .

فالحكم إذن يستمد قيمته من الواقع في نهاية الأمر . أعنى أن
كل حكم لا بد له من علة كافية يثبت بها صدقه . فهو إذا خاضع
لمبدأ العلة الكافية على صورة مبدأ المعرفة . فما هو إذا هذا المبدأ ؟
للمعرفة ذات أنواع أربعة . فهناك أولاً معرفة منطقية وفيها يكون
الحكم قائماً على أساس حكم آخر ، فعلته الكافية إذن حكم يستخلص
هو منه بالضرورة ، كما هي الحال في الاستدلالات المباشرة وفي

الاستدلال القياسي . فنحن لا نعتد هنا إذاً على واقعة عاينها ،
أى لا يتوقف الحكم الجديد على المضمون المادى لحكم أو أحكام
سابقة ، وإنما الصدق فى الحكم يستمد من الصورة التى للحكم
أو الأحكام السابقة ، ولهذا كانت الحقيقة حقيقة صورية خالصة ،
والصدق صوريا صرفا . أما إذا اعتمد الحكم على عيان تجريبي
ومشاهدة واقعية عاينها ، فإن الصدق يكون حينئذ معتمداً على
التجربة ؛ ولهذا يسمى تجريبيا والمعرفة تجريبية ، وهو النوع الثانى
من أنواع المعارف . ونمت نوع ثالث لا نعتد فيه على التجربة
ولا على حكم سابق ، بل نعتد فيه مباشرة على الشكول القبلية
للمعرفة العيانية ، أى على القوانين القبلية الموجودة بالفطرة فى طبيعة
العقل الإنسانى . ومن هذا النوع كل الأحكام الرياضية الخالصة :
مثل $2 \times 2 = 4$ ، زوايا المثلث تساوى مائتين الخ . وهذا النوع
هو الذى وجه إليه كنت عناية خاصة وسماه باسم الأحكام التركيبية
القبلية . فهى تركيبية ، لأننا فى الحكم نأتى بمجديد لا يستخرج
مباشرة من مفهوم الشئ المحسوس عليه مثل المثلث هنا فى المثال
الثانى ؛ وقبلية ، لأننا لا نلجأ فيها إلى التجربة ، بل نعتد على قوانين
مركبة فى طبيعة العقل نفسه وسابقة على كل تجربة . وهذه الأحكام
تعبّر عن حقيقة لا هى منطقية ، ولا هى تجريبية ، بل يسميها كنت
باسم « المتعالية » أعنى السابقة على التجربة ، ولو أنها فى داخل

نطاق العقل وليست « مالية » عليه . ولكن هذه الأحكام الثلاثة كلها تعبر عن تطبيقات لقوانين الفكر على أحوال جزئية : أما النوع من الأحكام الذى فيه يعبر عن هذه القوانين نفسها لا عن تطبيقها فيسميه شوينهور باسم الأحكام ذات الحقيقة بعد المنطقية . فالأحكام هنا ، وعددها أربعة بالضبط ، لا تعتمد على أحكام غيرها ، بل على الشروط الصورية لكل تفكير ، المفروزة في طبيعة العقل نفسه ، أى تقوم إنذاً على وقائع شعورية مباشرة . وهذه الأحكام هى أولاً : كل شئ يساوى مجموع محولاته أو صفاته (قانون الذاتية) ، ثانياً : لا يمكن أن يضاف محمول أو صفة إلى موضوع ويرفع عنه فى الآن نفسه ومن جهة واحدة (قانون التناقض) ، ثالثاً : من كل محولين أو صفتين متقابلتين بالتناقض يجب أن تضاف واحدة إلى اللوضوع (قانون الثالث للفروع) ، رابعاً : الحقيقة هى الرابطة بين حكم وشئ خارج عنه هو علته الكافية .

وليس فى وسعنا هنا الدخول فى تلك المناقشات الكثيرة التى أثبتت حول قيمة هذا التصنيف ، وإنما ننتقل مباشرة إلى الكلام عن المبدأ الثالث : مبدأ الوجود الذى يسود الامتثالات المستخلصة من شمول العيان المجرد أو بعبارة أوضح الزمان والمكان . والامتثالات هنا تمتاز من الامتثالات الحسية التى هى موضوع مبدأ التغير بأنها امتثالات مجردة ، أى غير مرتبطة بالتجربة ، وإنما

التجربة هي التي ترتبط بها . فلو صرفنا النظر عن كل مادة حسية ،
تبقى لنا مع ذلك الزمان والمكان . أما التجربة فلا تبقى إذا صرف
النظر عن المادة وبالتالي عن الزمان والمكان ، اللذين منهما تنشأ .
والمادة باعتبارها الوجود الواقعي إنما تكون بفضل الزمان والمكان ،
وقبل هذا كما قلنا من قبل ، تكون تجريداً يمكن تصور عدمه .

ولهذا فإن هذا المبدأ ، أعني مبدأ الزمان والمكان ، يسمى
الوجود ، وهو يعبر عن رابطة بين الموضوعات ، تسمى في حالة
الزمان باسم « الوضع » . وللزمان بعد واحد ، بمعنى أن كل جزء
من الزمان يتعين فقط بالجزء السابق عليه مباشرة ، أما جزء المكان
فيتعين بأبعاد ثلاثة . ولكن التعين في حالة الزمان محدود ومشروط
باللحظة السابقة بالضرورة ؛ أما في حالة المكان فأية نقطة تصلح
لتعيين الأخرى . وهذا ما يعبر عنه بقولنا إن المكان معية في
الوجود مطلقة وتجانس صرف ، بينما الزمان تتابع في الوجود مستمر
ولا تجانس خالص .

وإدراكنا للروابط بين أجزاء الزمان والمكان لا يتم إلا بواسطة
العيان المجرد . فالأعلى والأسفل ، والأيمن والأيسر ، والأمامى
والخلفى لا يمكن التمييز بينهما إلا بواسطة عيان مباشر لهذه الروابط
بين أجزاء المكان ، أى بواسطة إدراك مجرد مباشر للتلاصق في

للكان ؛ فلا التجربة ولا التصورات الذهنية المجردة قادرتان على هذا الإدراك . ولهذا زى شوبنهاور يحمل بعنف على الهندسة كما وضعها إقليدس . فإن إقليدس يضع مكان البيئة العيانية البيئة المنطقية التصورية في هندسته . ومثله في هذا ، على حد تشبيه شوبنهاور ، مثل من يقطع رجله ليسير متوكئاً على عكازة . ذلك أننا نشاهد في براهين إقليدس أنها تقنع العقل ، ولكن دون أن تنيره ، أعنى أننا نعتزف بالضرورة بأن ما يبرهن عليه إقليدس هو كما يبرهن عليه ، ولكننا لا نتبين لماذا كانت الحال كذلك . ولهذا يشعر الإنسان ، بعد كثير من براهين إقليدس ، بشيء من القلق الذي يشعر به بعد مشاهدة الأعياب الشعوذة ، وبراهينه تشبه في الواقع هذه الألاعيب إلى حد عجيب . فتكاد الحقيقة عنده أن تدخل دائماً من الباب السرى الصغير . وخطأ منهج إقليدس راجع إلى المعنى القائل القديم القائل بأن الحقيقة الثابتة بالبرهان أعلى درجة في اليقين من الحقيقة الثابتة بالعيان والوضوح المباشر ، وإلى عدم إدراك هذه الحقيقة التي اكتشفها كنت لأول مره ، وهي أن الزمان والمكان يدركان مباشرة بواسطة العيان المجرد المستقل عن كل عيان تجريبي أو تصور مجرد .

وللبادئ التي درسناها حتى الآن مبادئ تتصل بموضوعات الامتثال . فالعيانات الحسية والتصورات والعيانات المجردة كلها.

أشياء تبدو كأنها صادرة من الخارج في امتثال الذات العارفة ،
فهى إذا تستنفد كل العالم كامتثال ؛ لكن بقى هناك شئ رابع
هو الذات نفسها التى تقوم بهذا الامتثال ، أعنى بتصور العالم .
فهل هى الأخرى تخضع لمبدأ العلة الكافية ؟ أجل ؛ لأن الذات كما
رأينا من قبل فى مقابل موضوع ؛ ومعنى أنها ذات ، أن يزاها موضوعا
تمثله . ولكن على أى نحو يظهر الموضوع للذات ؟ على أنه
« موضوع مشيئاتها » . فنحن حينما نتأمل أنفسنا باطنياً نقرر بأن
مهمتنا لا تقتصر على المعرفة ، بل إن المهمة الأولى والسائدة هى
الإرادة . فأنا لا « أعرف » فى الواقع إلا ما « أريد » أن أعرفه ،
أى أن الإرادة تسبق الفكر . ويحرص شوبنهاور كل الحرص على
توكيد هذا المعنى بعكس أرسطو الذى قال إننا نريد الشيء لأننا
نعرفه ، أولى من أن نعرفه لأننا نريده ؛ فالمبدأ عنده هو الفكر
لا الإرادة . وفى هذا تظهر النزعة الإرادية عند شوبنهاور بوضوح
وهى النزعة التى نجد مثيلاً لها فى العصور الوسطى عند دانس اسكوت .
ولا داعى هنا للتحدث عن الإرادة فى ماهيتها الميتافيزيقية ؛ لأننا
سنتناول هذا بالتفصيل فيما بعد ، فنجترىء بالقول بأن الإرادة
عند شوبنهاور هى الأساس المشترك بين الذات وبين الموضوع ،
والموضوع والذات هما فى الإرادة مادياً شئ واحد ، وإن كنا نميز
بينهما صورياً . ولكننا لانجد الإرادة كاملة أمامنا ، وإنما ندرکها
(٧ - شبنهور)

على هيئة مجموعة من الأفعال الإرادية المصممة باسم المشيئات . وكل فعل إرادى هو بطبيعته محتاج إلى علة له ، فلا فعل إرادى بدون علة . وهذه العلة تسمى فى هذه الحالة باعثة : فالباعث بالنسبة إلى العقل هو العلة بالنسبة إلى المعلول ، وعلى حـد تعبير شوبنهاور « الباعثة هى العلية منظوراً إليها من الداخل » . وهذا الباعث هو مبدأ العلة الكافية فى صورة مبدأ الفعل . ولهذا المبدأ ميزة خاصة يمتاز بها على المبادئ الثلاثة الأخرى ، وهى أنه يسمح لنا بالنفوذ إلى أعماق نفوسنا . « فنحن هنا نجد أنفسنا وراء الستار ، نافذين أركان السر ، على علم بما يجرى عليه الفعل فى أعماقه ، لأننا هنا نعرف أنفسنا بطريقة أخرى مختلفة كل الاختلاف » ، لأننا هنا نستبطن أنفسنا ونحضرها .

ذلك إذن هو قانون أو مبدأ العلة الكافية بمجذوره الأربعة ؛ وهذا المبدأ هو الذى يحكم الوجود بأكمله ، لأن العالم كما قلنا امتثال ، يتم تبعاً لمبدأ العلة الكافية بأشكاله الأربعة . فما هو إذا الذى يقوم بهذا الامتثال ؟

إنه الذهن . ذلك أن شوبنهاور ينكر مذهب كنت فى تقسيم وظائف ملكات النفس ، وهو التقسيم الذى يقوم على أساس أن الامتثال من شأن الحساسية ، بينما الذهن مهمته التفكير فحسب ، فلا يستطيع الإحراك الحسى ، كما أن الحواس لا تقدر على التفكير . فيقول إن الحساسية لا تقدر على الامتثال ، لأن مدلولات الحس

لا تقدم لنا غير شعور غامض كفى خالص أشبه ما يكون بشعور النبات ، لأنه لا يكاد يتعدى التهييج الجسماني الصرف . فلا بد أن تأتي ملكة أخرى بعد ذلك تنظم هذا الخليط الغامض المضطرب من الآثار الحسية فتحيله إلى موضوعات متميزة محدودة . وهذه الملكة هي الدهن . ويصبح شوبنهور متمجبا : « يجب أن تكون لمنة الآلهة أجمعين قد صبت علينا حتى نتصور أن هذا العالم المدرك ، للوجود في الخارج ، كما هو ، والذي يملأ المكان بأبعاده الثلاثة ، ويتحرك تبعاً لمسير الزمان ، هذا المسير القاسي الجبار ، وينظمه في كل خطواته قانون العلية الذي لا يحتمل شذوذاً عنه وانحرافاً ، ولا نخضع في هذا كله إلا لقوانين لا نستطيع صياغتها قبل كل تجربة تتعلق بها ، أقول يجب أن نكون كذلك حتى نتصور أن هذا العالم الواقعي الموضوعي المستغنى عن معونتنا يحدث له أن يدخل ، بمجرد تأثير بسيط على الحواس ، في رأسنا حيث يبدأ وجوداً ثانياً كوجوده في الخارج » . وإنما يتم الامتثال لهذا العالم الخارجي — نسبياً — بواسطة الفعل الذي به يربط الدهن بين المدلولات الباطنة الزمانية وبين عللها الخارجية للكانية ، أو بعبارة أخرى ، هذا العالم الممثل ينشأ بواسطة الفعل الذي به يجمع الدهن بين الزمان والمكان في مركب واحد . أعني أن كل امتثال لا بد له كي يتم من استخدام قانون العلية أو مبدأ الملة الكافية ، وهذا القانون

لا يوجد في الحساسية ، بل في الذهن وحده . فكل امتثال إذن ذهني . وتلك وظيفة الذهن الوحيدة ، أعنى معرفة الصلة بين العلة والمعلول . ولا توجد ملكة أخرى تشاركه في هذه الوظيفة : لا الحساسية كما رأينا ، ولا العقل بالمعنى الدقيق ، وهو ملكة التفكير بواسطة التصورات المجردة . فهذه العملية التي يقوم بها الذهن في الامتثال ليست نتيجة مستخلصة من تصورات مجردة ، كما أنها ليست ناتجة عن فعل الإرادة ، وإنما هي فعل للذهن الخالص المجرد .

وهذا الذهن واحد عند جميع الحيوان والإنسان ، وله عند جميعاً وظيفة واحدة ، هي إدراك العلية ، أى الانتقال من العلة إلى المعلول ، أو من المعلول إلى العلة . ومع هذا فإن له درجات عدة لا يبلغها الحصر ، حتى لا نكاد أن نجد درجة متساوية في الوضوح والمدى عند ذهنين اثنين . درجات تتفاوت من تلك الدرجة السفلى — التي لا يدرك العقل فيها مطلقاً غير رابطة العلية بين الموضوع المباشر ، والموضوع غير المباشر ، أعنى الدرجة الدنيا الكافية فقط للانتقال من للوثر الذي ماناه الجسم إلى علته ، أى الموضوع الخارجي الحال في المكان — حتى تلك الدرجة العليا التي فيها يدرك التسلسل العلى بين للوضومات غير للباشرة بعضها وبعض ، وقد يصل فيها إلى إدراك أبعد العلل وللعلولات وأقصاها . فهذه الدرجة

هى أيضاً تنتسب إلى الذهن لا إلى العقل . لأن مهمة العقل الوحيدة هى إيجاد التصورات المجردة وخلقها ، لا إدراك التسلسل العلى بين الأشياء ، فهى مهمة تجريد للعيانات ، لا تحصيل لها ، على هيئة تصورات مجردة ، ليست فى الواقع غير انعكاسات باهتة فقيرة للمعرفة العيانية المباشرة ، ولذا سميت فى اللغات الأوربية باسم الانعكاس . ومن هنا نرى أن العقل بالمعنى الدقيق فى مرتبة أدنى بكثير من الذهن . وقد رأينا من قبل فائدة التصورات ، وهى فائدة عملية صرفة لا تتجاوز تيسير التفكير . أما العيانات المباشرة فتقدم معرفة جديدة حقيقية .

وفى هذا نجد رد فعل قوى من جانب شوبنهاور ضد المذاهب المثالية المعاصرة له ، وخصوصاً مثالية هيغل التى أمعنت فى التجريد وافتنت فى ممارسة التصورات حتى كادت أن تكون لعبة قوامها التصورات المجردة ، والتى رفعت العقل ، بالمعنى المحدود ، إلى مرتبة الألوهية . وشوبنهاور فى هذا إنما يسير على السنة الحميدة التى سار عليها من قبل بيكود لا مر تدلاً ، « هذا المدرسى الشريف » ، حينما ميز بدقة بين العقل وبين الذهن على أساس أن الأول هو ملكة التفكير المنطقي المجرد ، والثانى ملكة العيان ، والأول خاص بالإنسان ، والثانى سبيل المعرفة عند الملائكة ، بل يكاد أن يكون سبيل المعرفة عند الله . وتابعه عليها اسبينوزا الذى عرف العقل بأنه ملكة تكوين التصورات العامة .

والتعارض هنا بين الذهن وبين العقل هو التعارض بين للمعرفة
 العيانية والمعرفة المجردة ، أو بين العيان وبين التصور . وشوبنهاور
 يطنب في إطار قيمة العيان ، فيقول « إن العيان ليس ينبوع
 لكل معرفة فحسب ، بل هو للمعرفة نفسها إلى أعلى درجة ؛ فهو
 وحده المعرفة الصادقة بغير شرط ، الطاهرة ، الجذيرة وحدها باسم
 المعرفة ، لأنها وحدها التي تجعلنا نبصر حقاً ، وهي وحدها التي
 يتمناها الإنسان وتنفذ فيه بأمره فيستطيع أن يسميها معرفته هو
 حقاً » . أما التصورات فعلى العكس من ذلك تنمو بطريقة مصطنعة ،
 لأنها مجردة ، ولا تنفذ في الإنسان كله ؛ بل « تلتصق » به فحسب .
 والفلسفة الحقة ، تبعاً لذلك ، هي التي تفتخل في العيانات ، لا تلك
 التي تعمل في التصورات المجردة : فالأولى وحدها هي التي تصل إلى
 إدراك مضمون الواقع ؛ أما الثانية فتعمل في الفراغ ، فلا تستطيع
 أن تصل إلا إلى بناء من الأشباح والهاويل والأوهام كما هي الحال
 عند هيجل وأبرقلس وشلنج . ويشبه شوبنهاور التصورات بالأوراق
 المصرفية التي لا قيمة لها إذا لم يكن في خزانة المصرف رصيد لها
 يغطي قيمتها الحقيقية ويمكن أن يستبدل بها في أي وقت ، ويشبه
 العيانات بهذا الرصيد . وواضح أنه لا قيمة للورقة المصرفية إلا
 إذا وجد الرصيد ، فنه وحده تستمد تلك القيمة . كذلك الحال في
 التصورات ، ليس لها من قيمة إلا إذا كان في مقابلها عيانات .

ووظيفة التصورات كوظيفة الأوراق المصرفية ، أغنى مهولة التداول خصب ، في الحالة الأولى في داخل مملكة الفكر ، وفي الثانية في داخل مملكة المال . ثم يشبهما مرة أخرى بالموزائيك والرسوم على اللوحات : فالتصورات مثل الموزائيك ، فيه تحديد دقيق للخطوط والحدود بين الأحجار المركب منها ، لكن لا يوجد فيه انتقال مستمر واتصال بين الألوان بعضها وبعض ؛ بينما العيانات كالرسوم على اللوحات ، فيها انتقال دقيق بين تدرجات الألوان ؛ وهى من أجل ذلك حية ، لأن نسيج الحياة متصل ، أما للموزائيك والتصورات فتحجرة ، لأنها تفصل فصلا غير عضوى بين الأجزاء المركبة لها .

وتظهر صحة هذا التقويم لوظيفة العيان والتصور واضحة في حالتى الفكر والعمل . ففي حالة الفكر لا تقدم التصورات معرفة جديدة ، لأنها تجريد صرف للعيان ، ولا تقدم لنا صورة واضحة عن الأشياء وما بينها من علاقات حتى يكون لدينا فهم كامل للشيء الذى هو موضوع المعرفة ، بل تقتصر على إعطائنا فكرة عامة إجمالية عن الشيء ؛ أما العيان فيصور لنا الواقع فى وضوح وقوة ، ولهذا يفرض نفسه على العقل بطريقة ألزم . والكاتب الذى يعتمد على العيان فى فكره يبدو لنا وكأنه يكشف لنا طالما جديداً لم تنفذ أركانه من قبل ؛ ويمتاز فكره بالجدة والطرافة والأصالة ، وتعلوه

نضرة وإشراق . ففارق كبير بين الكاتب الذى يقول لك : « إنه كان كالتمثال » ، وبين ثرؤنتس الذى قال : « مثل التمثال الرافل فى الثياب ، لأن الرياح كانت تلعب بثيابه » . وبراعة الكاتب فى قدرته على التعبير عن كل فكرة بالصور الحية والمقارنات التجسيمية التى تنبع كلها من مصدر واحد هو العيان . ومهمة الفن والفلسفة هى فى تنمية التصور المجرد بواسطة الصور المحسوسة ، وجعل التصورات والأفكار تثرى بالعيانات . والحكمة والعبرية تتلخص كل منهما فى التفكير قدر الإمكان بالعيان لا بالتصور ، لأن « الحكمة بالمعنى الصحيح هى شئ عيان لا مجرد . وليست مجموعة من القضايا أو الأفكار التى هى نتيجة لبحوث الآخرين أو للتأملات المجردة الخالصة التى يحملها المرء فى رأسه معدة من قبل ؛ إنما هى بكل بساطة النحر الذى يتمثل عليه العالم فى الذهن » . فإن العالم يتمثل فى ذهن العبرى والحكيم على نحو أوضح وأظهر وأقوى ، لأنه قائم على العيان ، مما يتمثل على نحوه فى ذهن الرجل العادى ؛ فالفارق بين الصورتين كالفارق بين لوحة زيتية متقنة الصنع وبين رسم صينى قد خلا من الظل والمنظور . ومع أن المادة فى كلا الذهنين واحدة ، فإن الصورة مختلفة .

والفارق أوضح فى حالة العمل . فإن للعبرة العيانية تصلح مباشرة أن تكون قاعدة للسلوك ؛ أما المعرفة المجردة التصورية

فحتاج من أجل هذا إلى واسطة ، هي الذاكرة . ومن هنا جاءت
أفضلية للمعرفة الأولى في مزاوله الحياة العادية ؛ وهذا بعينه هو
السبب في امتياز المرأة على الرجل في هذه الناحية . ورجل الأعمال
هو ذلك الذى حصل من المعرفة العيانية الخاصة بأحوال الناس في
معاشهم قدرأ يسر له سلوك سبيل الحياة العملية في سهولة ونجاح ؛
وليس ذلك التأمل الذى استوعب بعقله قواعد الأخلاق كما وضعها
الفلاسفة الأخلاقيون . ولهذا يقول ثوثناريج ، الأخلاقى الفرنسى
البارع : « لا إنسان أكثر تعرضاً للخطأ فى السلوك من ذلك الذى
ينقاد للتأمل فى فعله » .

فالمعرفة العيانية إذن أعلى شأنًا من المعرفة المجردة ، ولذا انطبعت
بطابعها الدرجة العليا التى يستطيع الإنسان الوصول إليها فى المعرفة ،
ونعنى بها معرفة النور الأفلاطونية أو المثل .

* * *

ذلك هو العالم الممثل كماصوره شوبنهاور فى لوحة رائعة ، أعنى
مثيرة للقلق والإعجاب معاً : أضواؤها كل هذه الموضوعات والأشياء
التي تتراعى أمام نواظر الذات ، رفاقة محلقة فى المكان اللانهائى ،
مريمية السيلان فى تيار الزمان الأبدى ، بحكمة النسيج خاضعة بدقة
وإحكام لقانون العلية الجبار القوى ؛ وظلالها ذلك الحاجز الشفاف
الغريب الذى يحجب — ظاهرياً — بين عين الذات وبين تلك

الأضواء التي تنبعث من هذه العين ؛ ومركز المنظور فيها الذات أو
الأنات ، للبداع لكل ما يتجلى في هذه اللوحة من وجود ؛ لأنه فعل
مستمر ، وقوة صماء خالقة دائبة الحركة عديدة الصور والشكول ،
وفي كلمة واحدة ، هذه الذات إرادة .

وما تلبث العين وهي تنعم النظر في هذه اللوحة ، أن تتذكر
النموذج الذي صيغت عليه أو تأثرته واستلهمته . فهذا النموذج هو
اللوحة التي رسمتها له النزعة الرومنتيكية الألمانية المعاصرة ، وكانت
متأثرة فيها كل التأثير بفشته ، ولا يميز بين فشته وبين الرومنتيك
إلا كونه رومنتيكياً أكثر من الرومنتيك . فقد غالى في تعجيد
الأنات أو الذات ، حتى قضى على العالم والطبيعة ، تمام القضاء ؛ بينما
الرومنتيكي قد نظر إلى الأنات والعالم ، أو الذات والطبيعة ، بوصفهما
نصفين متكاملين ، فأفنى الذات في الطبيعة في نفس الآن الذي
أفنى فيه الطبيعة في الذات ، وهذا فارق ضئيل في الواقع ، وفيما عداه
نجد فكر فشته ينبوع الدافق الذي ورده كل أتباع النزعة
الرومنتيكية . وإن شئت الدليل على ذلك فاستمع أولاً إلى مايقوله
فشته ، وفيه تلخيص مذهبه بأمره : « إن الأنات هو الذي يثبت
عرش النظام والانسجام في الكتلة الجنادية العارية عن الصورة .
والإنسان هو وحده الذي يضع الناموس في كل ما يحيط به حتى
نهاية المدى الذي يمتد إليه سلطانه - وهو في متابعة مسيره يحل

النظام والإنسجام حيث يحل . فتحت تأثيره تمنو الأجسام في العالم مستحيلة إلى جسم واحد منظم ، وبفضله تقوم الشموس بدوراتها المذبة الأنعام . وبواسطة الأنا يسود تصاعد هائل يبدأ من عود الأشنة حتى الروح المجردة ، وعليه يتوقف نظام عالم الأرواح بأسره . وأن الإنسان ليتقرب ، وله الحق ، أن يسود العالم القانون الذى يضعه لنفسه وللعالم ، ويحسب حساباً بحق للاعتراف بهذا القانون نفسه في المستقبل اعترافاً كاملاً شاملاً . وفي الذات يوجد الشعب الخفى الذى يسمح بنفوذ النظام والانسجام إلى أماكن لم يلجها من قبل . . . ها هو ذا الإنسان ، وفي استطاعة كل منا أن يقول : أنا إنسان . أليس خليقاً إذن بأن يثير من حوله الإعجاب المقدس ، وبأن يقشعر هو ويرتعد أمام عظمته وجلاله ؟ .

ثم استمع بعد ذلك إلى ما يقوله تيك ، أظهر ممثل للزعة الرومنتيكية ، والروح اللطيف الهائم فى الطبيعة الكلية ، :
« الكائنات موجودة ، لأننا نمثلها . والعالم يرقد فى بريق أغبر وثمة نور نجمه فى نفوسنا ينفذ فى أعماق أحماقه : فلماذا لا يتحطم العالم بقسوة ؟ لأننا نحن للصير الذى يقيم بناءه » . « إن حسى الظاهر يسود العالم الطبيعى ، وحسى الباطن يسود العالم للعنوى . وكل شئ يذعن لإرادتى . ولكل ظاهرة ، ولكل فعل أستطيع أن أضع ما يحلولى من أسماء ، والعالم الحى المتحجر كلاماً معلق فى

السلسلة التي تقبض عليها روحى ، وما حياى كلها غير حلم تتكون أشكاله المختلفة حسب أهوى ! وأنا أفرض بنفسى قانوناً واحداً على الطبيعة بأمرها وإلى هذا القانون ينقاد كل موجود .

فهل تختلف هذه اللوحة عن تلك التي رسمها شوبنهاور فى شيء ؟ أجل قد تختلف التفاصيل ، ولكن الروح التي أُنشئت اللوحتين واحدة ، وهذه الروح هى الروح الرومنتيكية التي تمتاز خصوصاً بالميزات التالية : الفردية ؛ البدائية ؛ الشعور بأن الوجود وهم زائل ؛ النزوع إلى اللانهاى ؛ الروح للموسيقية ؛ حب الوحدة والصمت ؛ القلق الصاخر عن الشعور بالتناقض بين الحقيقة والحلم ، والعاطفة والعقل ؛ تعجيد الحب والعاطفة الإنسانية ؛ التملئ بالأحلام ؛ التأثير المغرى للموت والأسرار ؛ الإخلاق إلى انتشاءم ؛ الحنين إلى الشرق ، والهند بوجه أخص ؛ تقديس العبقريّة . وكل هذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح فى روح شوبنهاور ، وهى الأنعام السائدة التي تتردد فى السيمفونية الرائعة التي تكون فلسفته ، ولهذا فإننا نميل إلى عدّ شوبنهاور من بين فلاسفة النزعة الرومنتيكية الذين يمثلونها أحسن تمثيل ، وهو فى هذا لا يقل بدرجة محسوسة عن شلنجر ، الذى يعدّه الناس فيلسوف النزعة الرومنتيكية الأول : وكل ما هنا لك من فارق بين الاثنين ينحصر أولاً فى طريقة التعبير ، وثانياً فى تصور الطبيعة والفلسفة الطبيعية

فشوبنهاور يمتاز بالنصاعة الذهنية ووضوح التفكير ، ودقة التعبير ، بينما أخذ شلنج إلى الخيال الجامع والغموض الأثيري والتجريدات الشعرية المحلقة في سماء ملبدة بالضباب والغيوم ؛ حتى انتهى به الأمر إلى صوفية حارة لا تقل في شيء عن صوفية يعقوب بيمه ، المتأله الألمانية الهائم في نور الحق المتجلي باشرافه ، أو صوفية أفلوطين وجوردانو برونو على أقل تقدير . كما أن شلنج ، نظراً لتأثره بهؤلاء ، قد عنى بالفلسفة الطبيعية والصوفية التي تسودها وحدة الوجود ، ويتزاج فيها الشعور والاشعور ، والنهاي والالهاي ، وينظر فيها إلى الطبيعة بوصفها في سيلان دائم وضرورة مستمرة . أما شوبنهاور فلم يفهم « فلسفة الطبيعة » بهذا المعنى الصوفي الأفلوطيني الإشراقي ، وإنما فهمها بالمعنى العلمي الدقيق . وهذا في الواقع هو الفارق الأكبر الذي يميز بين شوبنهاور وبين أصحاب النزعة الرومنطيكية بوجه عام : ونعني به فهمه للطبيعة فهما أكلياً علماً ، لا فهماً حيويًا صوفيًا . وفيما عدا ذلك لم يكن شوبنهاور يفترق عنهم في شيء . فالفارقان اللذان قال بوجودهما فولكت بين شوبنهاور وبين النزعة الرومنطيكية ، وهما التشاؤم الشامل الساخر الحاد ثم بغضه للمرأة - ليسا بفارقين في الواقع أو على أقل تقدير يمكن أن نعدهما تطرفاً في نعمة وليس قولاً بنعمة جديدة مخالفة . فهذا التشاؤم الشامل الساخر الحاد عند شوبنهاور قد اعترف فولكت نفسه بوجود شبيه به عند بيرنه

وليوردي ، وهما ينتسبان ، خصوصاً أولهما ، إلى النزعة الرومنتيكية بوضوح . والفارق بين التشاؤم عندهما والتشاؤم عند شوبنهور في أسلوب التعبير غريب ، فهذا عبر عنه بلغة الفيلسوف العقلية الجافة ، وذاتك تغنيا به بلهجة الشاعر الحارة الخيالية . لهذا تحفظ فولكت في تعبيره عن وجود هذا الفارق بين شوبنهور وبين المدرسة الرومنتيكية الألمانية . ولكن هذا التحفظ في نفسه لا يغني شيئاً حتى لو صح وجوده ، لأنه أطلق القول أولاً ولم يقصد الرومنتيكية الألمانية وحدها ؛ فضلاً عن أننا نجد هذا التشاؤم في النزعة الرومنتيكية الألمانية كذلك ، وخصوصاً عند نوتالس في «لياليه» لأنهم يتحدثون دائماً عن فناء الوجود وأحزان الوجود ، ويعدون الوجود وهماً وخطيئة . أما بغض المرأة عند شوبنهور وتقديسها عند أصحاب النزعة الرومنتيكية فليس بفارق يعتد به ، خصوصاً إذا لاحظنا أن بغض المرأة عند شوبنهور قد دخلت فيه — إلى حد ضئيل — عوامل شخصية ، وهي تلك التي بينها في القسم الأول من هذا الكتاب ؛ وإن أبغضها ، فليس معنى ذلك أنه لم يكن يقدر الحب ، وهذا هو الشيء الوحيد الذي من أجله قدسها أصحاب النزعة الرومنتيكية . ولا يجب أن يغالي في تقدير هذا التقدير ؛ لأن للمرأة لم تكن في نظرهم غير رمز مجرد يمكن أن يستبدلوا به أي رمز آخر دون أن يتغير الوضع في شيء . فإن الحب عندهم كان

« نسمة مقدسة كتلك التي تهز مشاعرنا في الألحان الموسيقية » على
 تمبير اشليجل ؛ كان الإيروس ، هذا الإله الذي انبثق من الخليط
 الأول وربط بين الأجزاء المتناثرة . وإذا كان هذا الحب قد تعلق
 بالمرأة ، فلم يكن هذا التعلق جنسياً ، وإنما كان ذلك « لأن الحب
 بين الرجل والمرأة هو الرمز الأكل والأبين لهذا الوجدان الجبار
 الذي يشعر به الواحد في تطوره » ، كما تقول ريكاردا هوخ . ولهذا
 يقول تيك : « ليس جمال من أحبها هو وحده الذي يملأني غبطة
 ونعياً ، بل ولا لطاقتها ، إنما حبها أولاً وقبل كل شيء . . . وفي هذا
 الحب أنظر وأحس بالإيمان والخلود بل وبالتعدد نفسه في حضن
 وجودي بكل ما يوحيه من آيات ومعجزات » . ويكتب اشليجل
 إلى كارولينه فيقول في صراحة ووضوح : « قد تكون نشوة
 الحواس جزءاً من الحب كالنوم بالنسبة إلى الحياة . لكنها ليست
 أبداً جزءاً فيه ، والرجل القوي يفضل دائماً اليقظة على النعاس » . ومن
 هذا كله نشاهد أن الحب لم يكن بالضرورة مرتبطاً عندهم بالمرأة ،
 هذا الجانب الحسي في الحب ، لذا نرى واحداً من أكبرهم وهو
 فاكنرود لا يبدو أنه تعلق بالمرأة . وإنما الاختلاف بينهم وبين
 شوبنهور في ماهية هذا الحب ، وهذا ما نرجى الحديث عنه
 إلى حين نعرض نظرية شوبنهور في الحب .

كان شوبنهاور إذن رومنتيكي النزعة . وفي هذا تفسير لناحية
عنى بها شوبنهاور عناية خاصة ، هى الحنين إلى الشرق الهندى . فإن
أصحاب النزعة الرومنتيكية قد وجدوا فى الشرق ملاذاً عذباً
لأحلامهم فى اللانهاى ، وفى حكمة الهند صدى قويا لما يشيع فى
نفوسهم من نزعات : من شعور بفناء الوجود ، ونشدان للخلاص
عن طريق التصوف والزهد ، وامتلاء بعاطفة التشاؤم وبأن الوجود
وهم زائل . فقاموا بحركة اتجهت صوب الهند فى أول الأمر ، وكان
رائدها فريد ريش اشليجل الذى قال فى البرنامج الذى وضعه للمدرسة
الرومنتيكية : «علينا أن نبحث فى الشرق عن كل عنصر رومنتيكي» ؛
لأنه رأى فى حكمة الهنود أسمى تحقيق للمثل الأعلى الذى تنشده
الحركة الرومنتيكية : « فالقضاء على الذات للوجود فى المسيحية على
أسمى صورته الروحية ، والنزعة للمادية المغالية الموجودة فى دين
اليونانيين ، يجتمعان فى صورتها الأولى فى وطنها الأول ، ألا وهو
الهند » ؛ أى أن الهند هى التى استطاعت فى حكمها أن تحقق الوحدة
الروحية إلى أعلى درجة ، وهى كل ما يصبو إليه الشعراء الرومنتيك
وساعد على نمو هذه الحركة أن كانت فى أوروبا إبان ذلك العصر نهضة
قوية ترمى إلى إذاعة تراث الشرق القديم فى أوروبا ، وبخاصة تراث
الهنود .

فمن هذه الناحية الرومنتيكية ، ونظراً إلى أن فلسفته تكاد

تكاد أن تتفق تمام الاتفاق مع حكمة الهند، وخصوصاً عند البوذية منها، تأثر شوبنهاور إلى حد كبير بحكمة الهند. وهو نفسه قد اعترف بهذا التأثير فصرح بأنه يدين للأوبنشاد بفلسفته إلى جانب كنت وأفلاطون. ونحن نرى في الواقع تشابهاً كبيراً بين الصورة التي عرضها لنا شوبنهاور عن الوجود وتلك النظرة التي نجدها عند بودا. فبوذا يقول إننا لا نعرف غير « الظواهر » (صنخارا) ؛ وهذه الظواهر ترتبط فيما بينهما وبين البعض على أساس قوانين يسميها هو « سلسلة العلل » ؛ فكل ظاهرة حادثة بالضرورة عن أخرى سابقة عليها ؛ وكل ما يحدث مصدره « إرادة الحياة » التي لا يوجد بدونها شيء. وقد رأينا أن هذه الأفكار الرئيسية في فلسفة شوبنهاور ؛ كما سنرى أن شوبنهاور سيتأثر ببوذا في الأخلاق.

ومع ذلك يجب أن نحتاط كثيراً في تقدير هذا التأثير. فإن البوذية قد عرضت هذه الأقوال بطريقة غير علمية إطلاقاً : فلا نظرية في المعرفة واضحة ؛ ولا تحليل دقيقاً لمضمون الأحداث وطبيعة ارتباطها بعضها ببعض ، ولا إرجاع واضحاً لظواهر الوجود إلى إرادة الحياة. إنما هي أقوال عامة على صورة لمحات صادرة عن وجدان نفاذ. فضلاً عن أن شوبنهاور قد وجد هذه الأفكار كلها صادرة عن منهج فلسفي علمي دقيق عند الفلاسفة للعاصرين له وفي (٨ - شبنهور)

تطور التفكير الفلسفي في الغرب ؛ فلم يكن في حاجة إذن إلى تلقي هذه الدروس من جديد في صورة فامضة غير علمية في مدارس الهنود : فخير ما يوصف به تأثير شوينهور بحكمة الهند هو أنه كان متأثراً استمد منه التوكيد العاطفي والسلوى الوجدانية الخالصة ، كما يلد لافيلسوف أن يوشى كلامه ببيت من الشعر أو آية من كتاب مقدس . فكان تأثير هذه الحكمة فيه إذن تأثير وشى وتزيين ، لا تأثير برهان وتبيين .

الخلاص بالفن

الفن تكرار لما في الظواهر من
جوهرى ثابت بواسطة التأمل الخالص
للصور السرمدية »

الزمان وللكان والعلية ، هذا الثلاث الجبار الذى يش تحت
نيره عالم الامتثال والظواهر ، هل من سبيل إلى التحرر من قيوده؟
سؤال تردد فى قلق على شفاه للفكرين من قديم الزمان ؛ وما
كان له إلا أن يتردد ، وفى شئ من الإرهاق المسلح والجزع العنيف ،
لأنه أشد المشاكل الكونية الإنسانية إثارة للقلق والمذاب ،
وأحراها أن يشغل بال الإنسان بقوة ، مهما كانت درجته فى سلم
التصاعد الروحي . كيف لا ، وما استطاع سيد الأولب ، زيوس ،
رب الأرباب ، أن يتبوأ عرشه فى طابينة حتى انتصر على الزمان ،
خرونوس ، أبيه ، كما تقول لنا الأساطير اليونانية ، فغنى الآلهة
أنفسهم شغلوا بمشكلة الزمان ، ولم يستطيعوا الظفر به ، أى التحرر
من قيوده ، إلا بعد نضال هائل قام بين زيوس وبين المردة التيتان ،
يمثل الزمان . ففى هذه الأسطورة تعبير رائع إذن عما شعرت به
الروح الإنسانية من جزع منذ البدء بازاء الزمان ، ومن وجوب
السيطرة عليه والتخلص مما له من سلطان .

ذلك أن الزمان رمز القضاء ، لأنه الوجود للتغير الدائم السيلان المتصل الصيرورة ، أى أصل الكون والفساد ، وبالتالي أصل الوجود منظوراً إليه من ناحية التغير . ولهذا بدا للإنسان دائماً على هيئة هوة خفيفة تبتلع في جوفها كل شيء ، ومنجل يحصد ، أى يقضى ، على كل مافي الوجود ، فأثار في نفسه الجزع الهائل . وهو جزع لن يستطيع التخلص منه إلا إذا تخلص من ينبوعه ومصدره أعنى الزمان . كذلك حاول ، لكن في جزع أخف ، أن يتحرر من أصفاد المكان . لأن في المكان تحديداً له وتضييقاً عليه ؛ ولأن فيه تحجراً وجوداً ؛ والإنسان ، « هذا الحر المتقلب » كما يقول بيتشه ، في طبعه الحرية والحركة ، وأعدى أعدائه الحدود والجود . ولهذا وجه عنايته منذ البدء إلى تحطيم أغلاله ، وكان مثله الأعلى ، ذلك الكائن الذى ليس له مكان .

وهذه الحرية عنها هى التى دفعته إلى نشدان الخلاص من العلية ؛ لأن الحرية تهوى البداءة والجدة والخلق الأصيل ؛ ولأنها تريد أن تكون مطلقة من كل رباط ، إلا بما هو صادر عنها ، فالمسئولية ، أيا كانت صورتها ، ألد أعدائها ، لأن في المسئولية ارتباطاً ، وهى لا تبغى أن ترتبط .

ولو أنصف الإنسان لما حارب معاً الزمان والمكان ، لأنهما متقابلان : الأول صورة التغير ، والثانى صورة الثبات ؛ فلما أن

يأخذ الواحد أو يأخذ الآخر . لكنها طبيعة الوجود اقتضت منه هذا النضال المزدوج : فهو نسيج الأضداد ، فلا يستطيع أن يحيا إذن بغير الأضداد ، بل عليه أن يضرب الضد الواحد على الضد الآخر ، ومن هذا المركب أو الخليط ، أو بالأحرى هذا التوتر بين الأضداد يكون قوام وجوده .

ولو أنصف أيضاً لما حارب العلية حرب فناء لأن الحرية لا تقوم إلا بالفعل ، والتعلل لا وجود له إلا مع العلية ، فالتعلل حد مشترك . ولكنه حد ذو طرفين متناقضين : حرية مطلقة من ناحية وقيد مطلق من ناحية أخرى . ففيه إذن هذا التناقض في طبيعة الوجود الذي شاهدناه منذ حين بين الزمان وبين المكان .

لكن الإنسان كان ظلوماً ، لحارب الثلاثة معاً ؛ وله الحق ، فإن الظلم قانون الوجود .

وهذه الحرب قد بدأها الفكر الغربي بصورة واضحة كل الوضوح لأول مرة على يد سقراط الذي اكتشف أن الحقيقة ليست في ظواهر الأشياء المتغيرة التي تصورها لنا الحواس وتختلف فيما بين الفرد والفرد وإنما الحقيقة في تصورات العقل ، أي في الكليات التي تم الأفراد ، وبالتالي تعلق على الاختلاف والتفرد . فما هي في الحقيقة هذه الكليات وتلك التصورات ؟ عن هذا السؤال لم يجب سقراط ، وإنما الذي أجاب تلميذه أفلاطون . قال أفلاطون إنها صود

فما الصور؟ إنها الماهيات العليا المشتركة بين عدة أفراد؛ والنماذج العليا التي بواسطة المشاركة فيها يكون قوام الأشياء. فكل كثرة تقتضى وحدة؛ وكل تغير يستلزم ثباتاً؛ وكل ظاهرة تقتضى حقيقة. وعالم الامتثال هو عالم الكثرة والتغير والظواهر؛ فلا بد من وجود عالم آخر فيه الوحدة والثبات والحقيقة. ولكن الوحدة تتناقض مع المكان، أى الامتداد؛ والثبات يتعارض والزمان. أى الاتجاه؛ والحقيقة لا تقوم مع العلية، لأن قوامها بذاتها. فهذا العالم المثالى إذن لا بد خال من المكان والزمان، غير خاضع لقانون العلية. وهذا العالم هو عالم الصور. فالصورة إذن ماهية أزلية معقولة واحدة، لا تعرف لقانون العلية معنى، لأنها خارجة عن نطاق نفوذه وبهى الحقيقة التي لا حقيقة غيرها، لأن الظاهرة لا تنطبق على موضوعها تمام الانطباق، بينما الصورة والموضوع أو الماهية شيء واحد. لكن هل يمكن أن تكون هذه الصورة موضوعاً للإدراك؟ إن المعرفة، كما رأينا فى الفصل السابق، خاضعة بالضرورة لمبدأ العلة السكافية، فكيف تصبح الصور موضوعاً لها، مع أن الصور ليست خاصة بهذا المبدأ؟ ونعنى بالمعرفة هنا معرفة الذات الفردية فالذات العارفة المفردة هي التي تعرف تبعاً لهذا المبدأ. أفلا تكون هذه الفردانية إذن العلة فى عجزنا عن إدراك الصور؟ بلى، فكى يمكن أن تصبح الصور موضوعاً للمعرفة، لا بد من القضاء على

الفردانية في الذات العارفة . لهذا قال أفلاطون إن الصور لا تدرك بواسطة الذهن المنطقي ، بل بواسطة العقل العياني .

لنتأمل قليلا في هذه الصور الأفلاطونية مقارنين إياها بالأشياء في ذاتها عند كنت . فاذا نرى أننا نرى اتفاقا في الصفات الرئيسية التي يتصف بها كلا النوعين: في الخروج على الزمان والمكان والعلية ثم في كونها حقائق الأشياء ونماذجها الأصلية ؛ وأخيراً في كونها لا يمكن أن تصبح موضوعات للمعرفة الفردية ؛ أجل إن الصورة الأفلاطونية هي بعينها الشيء في ذاته عند كنت ، أو بتعبير أدق « إن ما يسميه كنت « الشيء في ذاته » « والحقيقة » ، وما يسميه أفلاطون الصورة ، هما فكرتان ، إن لم تكونا فكرة واحدة ، فانهما متقاربتان ولا تتميزان إلا بفرق دقيق . فمن الواضح أن للمعنى الباطن لكلا المذهبين واحد ، وأعني به أن كليهما لا يرى في العالم المرئي غير ظاهرة ، غير « مايا » كما يقول الهندوس ، ظاهرة هي في ذاتها عدم وليس لها من معنى حقيقة إلا بما تعبر عنه ، أعني : « الشيء في ذاته » عند كنت أو « الصورة » عند أفلاطون ؛ وفي كلمة واحدة « الحقيقة » ، الأجنبية عن الشكول السكلية الجوهرية للظاهرة من زمان ومكان وعلية ، العارية عنها تمام العراء . أما كنت فينكر بطريق مباشر صريح هذه الشكول على « الشيء » في ذاته ، ؛ بينما أفلاطون ينكرها بطريق غير مباشر على « الصور » ،

حينما يستبعد منها ما ليس بممكن إلا مع وجود هذه الشكول : أعني « الكثرة والكون والفساد ». وهكذا نجد بين المذهبيين اتفاقاً في الجوهر ، استطاع شوبنهاور أن يبينه منذ اللحظة الأولى التي بدأ فيه يدرس أفلاطون إلى جانب كنت كما نصحه أستاذه شولتس . فإيسر إذن أن يؤمن بهذه الصور الأفلاطونية ، وهو تلميذ كنت المخلص ! فآمن بها ثم تقوى إيمانه حينما اكتشف في هذه الصور الأفلاطونية العلاج الناجع للنقص المغيب الذي وجدته في مذهب كنت إبان ذلك الحين وأعني به فكرة « الشيء في ذاته » بوصفه مستحيل الإدراك . « فالشيء في ذاته » عند كنت قد انحل ، كما رأينا في الفصل السابق إلى س مجبولة القيمة باستمرار ، أي إلى مجهول خالص . أما « الصورة » الأفلاطونية ، فعلى العكس من ذلك ، قابلة - إذا توفرت الوسائل ، ومن الممكن أن تتوافر - لأن تكون موضوعاً للمعرفة وهذا هو الفارق الوحيد أو الأكبر بين كلتا النظريتين . « وإنما الصورة الأفلاطونية بالضرورة موضوع ، و شيء معروف ، وامثال » . فهي وإن كانت حارية عن الشكول الأصلية للظاهرة ، تلك الشكول التي يلخصها مبدأ العلية ، فإنها لازالت تحتفظ بأعم الشكول ، وأعني به كون الشيء موضوعاً بالنسبة إلى ذات ، وهو الشكل الذي أخطأ كنت في عدم عدّه واحداً من ضمن الشكول الأصلية التي تتوقف عليها الظواهر ، ولو كان قد تجنب هذا الخطأ ، ولما توطئ في هذه الشناعة .

إلا أن هذه الصورة الأفلاطونية تخضع لمبدأ العلية حينما تكون موضوعاً لمعرفة الذات المفردة ؛ لأن هذه الذات كما رأينا لا تستطيع من حيث هي فردية ، أن تمثل إلا على أساس هذا المبدأ . « وحينئذ لن يكون الشيء الجزئى ، للممثل تبعاً لمبدأ العلة الكافية ، غير تحقق موضوعى غير مباشر للشيء فى ذاته (ألا هو الإرادة) غيبته وبين هذا تقوم الصورة ، التى هى التحقق المباشر الوحيد للإرادة ، ولا تعرف غير شكل واحد للامتنال هو الشكل العام ، أى كونها موضوعاً بالنسبة إلى ذات . وتبعاً لهذا فإنها التحقق الموضوعى الأوفق للشيء فى ذاته ، ولكن بوصفه خاضعاً لشكل الامتنال : وهذه هى العلة فى الاتفاق الكبير بين كنت وأفلاطون ، على الرغم من أن الجمهور يكاد أن يتفق على أن ما يتحدث عنه الاثنان ليس شيئاً واحداً . « وسواء أصبح رأى الجمهور ، ونحن أميل إليه — لأن الذى أقام عليها أفلاطون قوله بالصور تختلف اختلافاً بيننا عن تلك التى أقام عليها قوله بالشيء فى ذاته : فالأولى أسس ميتافيزيقية تتلخص فى الوحدة فى مقابل التمدد ، والثابت فى مقابل المتغير ، بينما الثانية أسس خاصة بنقد العقل أى ثابتة لنظرية المعرفة ، وتتخلص فى مصدر الاحساس وتحديد مدى العقل كما عرضنا ذلك بالتفصيل فى الفصل السابق — نقول سواء أصبح رأى الجمهور أم صح رأى شوبنهاور فى تفسير الصور الأفلاطونية واتفاقها مع الأشياء فى ذاتها عند كنت ، فإن شوبنهاور قد قال بهذا الاتفاق

وراح يحدده بطريقة أدق ، فبين أن الفارق بين الاثنين هو أن الصورة الأفلاطونية ليست الشيء في ذاته بالدقة (فإن الشيء في ذاته هو الإرادة وحدها) ، نظراً إلى أن الصورة لا زالت خاضعة للشكل الأعم للامتثال وهو كونها موضوعاً بالنسبة إلى ذات ، وإنما هي وسيط بين عالم الامتثال الظاهري وعالم الإرادة الحقيقي . وهذه الوساطة تهبها ميزتين رئيسيتين : الأولى أنها قابلة لأن تكون موضوعاً للمعرفة ، والثانية أنها حرة من قيود الإرادة ، وهذا من ناحية الإرادة . وبعبارة أخرى ، الصورة حرة من قيود الامتثال وحدوده ، كما أنها حرة في الآن نفسه من نير الإرادة العمياء بما فيها من أثره واندطاع وانعدام بصيرة ، ولكن الامتثال موضوع العلم ، والإرادة دافع الحياة العملية ، فاعسى الشيء الذى الصورة موضوعه إذن أن يكون ؟

إنه الفن

فبالفن وحده يكون التحرر المزدوج من نير ثلاث الامتثال، لأن موضوعه ، وهو الصورة ، خارج عن سلطان هذا الثلاث ، ومن نير الإرادة ، لأن الفن ينحصر في تأمل الصور بنظرة عيانية ووجدان خالص منزهي عن كل شهوة أو مشبعة . « فى التأمل الفنى ، يصير الشيء الجزئى صورة نوعه دفعة واحدة ، ويستحيل الفرد للتأمل إلى ذات عارفة خالصة ... والذات العارفة

الخالصة وقربتها ، أعنى الصورة ، قد خرجتا عن كل هذه الشكول
التي لمبدأ العلة الكافية : فالزمان والمكان ، والفرد الذي يعرف ،
والفرد الذي يكون موضوع المعرفة ، كل هذا لا معنى له عندها ،
والشرط الضروري لإدراك الجمال وتحقيقه في الفن هو التحرر
من الإرادة ، حتى يصير الإنسان عقلاً خالصاً قد خلا من كل غرض
وتنزه عن كل هوى : فيفنى عن العالم كإرادة ؛ ولا يبقى غير العالم
كامتثال ، امتثال فيه تدرك الصور . وعالم الإرادة هو عالم النزوع
الجامع والشهوة الغري ، وبالتالي عالم الألم المستمر والعذاب المتعدد
الشكول والألوان . أما عالم الامتثال فخال بطبعه من الألم ، خلوه
من الإرادة ، وإذا ارتفع إلى الامتثال الخالص في إدراك الصور ،
أنتج لذة ومتمعة ، هي المتعة الفنية الخالصة . فهمة الفن مهمة
عظمى ، هي التحرر من قيود الإرادة وقيود الامتثال للظواهر
بتأمل صور للوجودات ؛ وهي غاية جلية وإحدى الغايتين اللتين
يسمى المرء لتحقيقهما في الوجود من أجل أن يظفر بالخلاص .

لكن ما السبيل إلى تأمل الصور ؟

السبيل إلى ذلك أن يتخلص الإنسان من كل شكول مبدأ العلة
الكافية ؛ وأن ينصرف عن النظر في العلاقات بين الأشياء وفي أين
ومى ولم ولأية غاية ، إلى التأمل في ماهية الأشياء ، أى في صورها
السرمدية الثابتة ؛ وأن تتغير بالتالى الصلة بين الذات والموضوع .

غبدلاً من أن يكون الواحد بإزاء الآخر ، تفنى الذات في الموضوع
فناء تاماً حتى يصبح الاثنان متحدين بكل قوة وحرارة ، وحتى
يتمتلىء الشعور بأسره بهذا التأمل الوداع للموضوع الطبيعي الحاضر
أمام عين الوجدان المجردة ، سواء أكان هذا الموضوع منظراً
طبيعياً أم دوحة أم صخرة أم قصراً مشيداً ؛ وحتى يفقد بهذا الفناء
كل فرديته وينسى إرادته ، ويستحيل حينئذ إلى ذات مجردة أو امرأة
صافية للموضوع المائل أمامه ؛ وحتى لا يستطيع أن يميز بعد بين
الناظر والمنظور ، لأن الشعور قد امتلأ فأفغم بصورة واحدة .
حينئذ لن تصبح الذات غير وسط شفاف ينفذ من خلاله الموضوع
المعائن إلى العالم كامتثال ؛ وبالتالي تملو على الفردية والزمانية
والمكانية ، لأنها تحيا في حاضر أبدى مستمر روحي ، وتكون
الحاملة لعالم الصور ، المنبثقة بها ، بل تكون روح العالم . فيحق
لها حينئذ أن تهتف بما هتف به بيرن حين قال : « أليست الجبال
والأمواج والسموات بضعة مني ومن روحي ، كما أتي بضعة منها ؟ »
أو بما صاح به صاحب الأبنشاد : « أنا كل هذه المخلوقات
ولا شيء خلاي » .

هذا من جانب الامتثال ؛ وأما من جانب الإرادة ، فانتا طاملاً
كنا خاضعين لسلطانها ، فلن نستطيع أن تبلغ المرتبة التي يتهيأ لنا
فيها تأمل الصور بل تظل معرفتنا غارقة في دخان الشهوات الكثيف

فلا مناص إذن من أن تختفى الإرادة - مؤقتاً طبعاً - عن للشرح لكي تدع العقل وحده يلعب دوره دون أن يعوقه عن ذلك عائق . لأن المهم هنا ما يصدر عن العقل وحده ، في نزاهة وجود ، فيبدو كأنه من مواهبه ومن فيض منحه : « فالمعرفة لا بد أن تكون حينئذ خالية من كل غرض ، وبالتالي خالية من كل إرادة ... وإن ما يشاهده الإنسان دائماً في آثار المبقرية من فراغ من الغرض وخلو من القصد ، وما يشعر به فيها من بداء وبداء ، بل ولا شعور وغرزية إلى حد ما ، ليس هذا كله غير نتيجة لما تتصف به المعرفة الأصلية الفنية من استقلال عن الإرادة وصفورة منها . ونظراً إلى أن الإرادة هي الإنسان بالمعنى الحقيقي أضيفت هذه للمعرفة إلى كائن مختلف عن الإنسان المادي ، هو العبرى . »

وقبل أن نتحدث عن نظرية العبرى والعبرية عند شوبنهاور نود أن نلقى نظرة عامة تاريخية على المصادر التي عنها صدرت نظريته هذه في المعرفة العارية عن الإرادة ، أو للمعرفة التزيهة . وهذه المصادر هي عينها التي وجدناها من قبل في صورة العالم كإرتمها شوبنهاور ، ونعني بها التزعة الرومنتيكية . وذلك في فكرتين : فكرة الضمير وفكرة الخلاص ؛ وكلتا الفكرتين قد لعبت دوراً خطيراً في داخل النظرة في الوجود عند أصحاب هذه التزعة ومن تأثروها من فلاسفة مثل شلنج واشلير ماخر ، أو أثروا فيها مثل ياكوب وفشته .

أما الضمير أو الشعور (وكلمة « ضمير » في العربية كما في
الفرنسية تدل على الضمير الأخلاقي والشعور النفساني معاً - انظر
تعريف « القاموس المحيط » للفظ بأنه : « داخل الخاطر » ؛
وتعريف « كليات » أبي البقاء : « الضمير » في اللغة « للمستور » ،
فيعمل بمعنى مفعول ؛ أطلق على « العقل » لكونه مستوراً
عن الحواس) فقد شعرت به الروح الرومانيكية شقيقاً ؛
لأن النزعة الأولى والجوهرية عندها هي النزوع إلى اللانهائي ،
والإنسان بطبعه نهائي ، فيحس الضمير بهذه الهوة التي تفصل بينه
وبين اللانهائي الذي لا يستطيع مع ذلك إلا أن يحن إليه ، ويتخذ
هذا الحنين صورة الشقاء ، لأنه حين لا يمكن الإنسان أن يرد
نعرامه ويسكن سوره ، فيكون من أجل ذلك مصدراً لعذاب
مستمر وقلق ملح ، فلا هو بالإنسان الراضى القانع ولا هو بالملك
الأعلى ، وإنما هو في جحيم مستمر ، حظ كل من صار فريسة لنزوع
حاد مستمر . وهذا ما عبر عنه تيك أميراً جميلاً مؤثراً فقال :
« أواه ! أما من بد إذن من أن يحمل الإنسان في داخل نفسه خصماً
لدوداً دائماً على تعذيبه ! ألا مفر من هذا الإرهاق الذي لا يشفى
لروحنا ، هذا النزوع والجهد لإدراك المستحيل ، أقول هلا مفر
من أن يحول هذا كله بيننا وبين التمتع بالحياة ، ومن أن يضع في
أيدينا نحن سلاحاً مسموماً نستخدمه ضد أنفسنا ! » . والإنسان

في هذا النزوع يجد أمامه عقبات لا قبل له بها ، تحول بينه وبين تحقيق موضوعه ، فيشعر بأن كل شيء في خصومة لا هوادة فيها وإياه ؛ ثم يشعر من ناحية أخرى بأن كل شيء من خلفه ومائل طائفاً تحت قدميه ؛ فيتولد من هذا الشعور المتناقض تمزق داخلي في الضمير وعراك باطني متصل . لكن أما من سبيل إلى الخلاص ؟ أجل فإن هذا الحنين الجازع لا يلبث أن يهدأ حيناً « يعرف » الضمير أن هذا الذي ينزع إليه هو بعينه موضوع حنينه الأبدي ؛ أعني حيناً يستحيل « الحنين » إلى « تأمل » ؛ وهذا هو الحل الذي انتهى إليه ياكوبى واتبعه فيه اشليير ماخر . وحينئذ ينقلب النزوع للمنتصل إلى عيان ووجدان خالص ، فيه يبدو العالم خالياً من كل ما يفرى بإثارة النزوع ، رافلاً في فيض من النور الباهر الذي أضفاه عليه اللثال ، أى يصبح العالم إذن عالم صور بعد أن كان عالم ظواهر . فيستحيل الشقاء إلى نعيم ، والقلق إلى متعة ، والبلبال إلى نصاعة ورصانة .

وهذه الفكرة عينها هي التي نراها في نظرية المعرفة الزهية عند شوبنهاور ؛ ونراها واضحة كل الوضوح في الآثار التي خلفها لنا من عهد الشباب ، وهو العهد الذي كان تأثره فيه بالنزعة الرومنتيكية مالمكا لزمان نفسه . فهو يتحدثنا في هذه الآثار كثيراً عما يسميه « الضمير السعيد » ، ويقصد به هذا الشعور الباطن

التي يعلو على الحساسية والذهن والعقل ، بل وعلى الذات والموضوع لأن نطاقها كلها نطاق محدد نهائى مقيد بشروط ؛ بينما نطاقه هو حر من كل قيد ، يخلق فى الانهائى بأجنحة نورية لم تخضع لقانون العلة الكافية . ولهذا فإن هذا الشعور يفضى بنا إلى الراحة فى حضن الألوهية ، ويجعلنا « نشارك فى سلام الله » . وفيه ينقضى كل شقاء - نسبياً طبعاً - لأن فيه « فراراً من عذاب الوجود » ؛ وتفتى كل فردانية ، لأننا نحيا حينئذ فى الواحد المطلق ؛ ويختفى التعارض بين الذات وبين الموضوع لأنهما اتحدا معاً ؛ فتصير « المعرفة » هنا اتحاداً وتجربة اتحاد ؛ فلا يكون المطلق موضوع معرفة لأنه - هو الذات العارفة شئ واحد . وحديث هذا الشعور إلينا حديث حب وعاطفة إنسانية . وإنا لنشعر ونحن نقرأ حديث شوبنهاور عنه أننا بإزاء صوفى واصل تجملت له الحضرة القدسية وحى بها ، فراح يصف فى نبرة حارة تسيل جمالا وعذوبة مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بقلب بشر .

وفى هذا : الخلاص . لأن مصدر العذاب فى العالم هو الإرادة ؛ ونحن فى هذا الشعور قد تحررنا منها : وتحررنا بالتالى من العذاب وحققنا الخلاص . وشوبنهاور يؤكد فى مواضع كثيرة أن المعرفة العارفة عن الإرادة هى « سبيل الخلاص » . إذ تصبح حالة المرء حينئذ « حالة الخلو من الألم التى أشاد بها أبيقور بوصفها الخير

الأمي وحالة الآلهة أنفسهم ؛ لأننا نصير ، برهة من الزمان ، أحراراً من نير الإرادة الممقوت ؛ وتقف عجلة أكسيون (الملتببة الدائبة الدوران في الجحيم) ، ويكون اليوم يوم الراحة ، بعد أيام الأشغال الشاقة التي فرضتها الإرادة . فهي حالة النعيم المقيم بعد عذاب الجحيم ، وحالة الطمأنينة بعد عواصف الشهوات . والعلة في هذا أن كل إنسان له وجودان : وجود كارادة ، أي كفرد واحد محدود تحيط به القيود وتدفعه نحوها الشهوات ، فيكون فريسة للآلام ؛ ووجود تأمل موضوعي خالص ، يصير فيه ذاتاً عارفة مجردة ، لا يوجد العالم الموضوعي إلا فيها ؛ فيكون إذن كل شيء ، لأنه لا وجود لشيء إلا في امتثاله ؛ ووجود كل شيء فيه لا يكلفه مشقة ولا يحمله عناء ، لأن كل شيء هو ذاته ، والشيء لا يكون عبء نفسه ؛ بينما في حالة الإرادة وجوده معلق بغيره ، والغير عبء على النفس ثقيل . « فكل امرئ سعيد ، حينما يكون كل شيء ؛ شقي حينما لا يكون غير شيء مفرد » . هذا وفي المعرفة العارية عن الإرادة يكون الإنسان متأملاً ، أي ناظراً مشاهداً غير مشارك في الحادث أو المنظر ، فلا يتأثر تأثراً حقيقياً ، كما هي الحال بالنسبة إلى النظارة في ملاعب التمثيل وم يشاهدن مأساة ، وإنما هو ينظر إليه بطريقة موضوعية ؛ فيصفه بالريشة أو بالقلم أو بالحجر أو بالنعمة ، ويكنى هذا لكي يجعل الحادث يبدو شائقاً عذبا يستهوي (٩٢ - شوبنهاور)

النفوس . أما إذا تدخلت الإرادة في التأمل ، فإنه يسيل حينئذ إلى هم مقيم وحزن أليم . وفي هذا للمعنى قال جيته : « إن ما يضيّقنا في الحياة ، يملأنا غبطة في اللوحة المرسومة » .

والكائن الذي يحقق هذه الحالة إلى أعلى درجة هو « العبقري » . فإن قوام العبقريه في سيادة العيان المجرد وللعرفة الخالصة والتأمل التزيه على الإرادة والشهوات والأغراض ؛ فيرتفع العبقري من الجزئي إلى الكلي ، يلح الصورة من خلال الظاهرة ، ثم يحيل الصورة إلى عيان خالص قائم . أي أن العبقري هو الذي تنكشف له حقائق الأشياء في عيان منزّه عن خدمة الإرادة يعبر عنه في صور قائمة . فمعرفة كشف ، لأنه لا يخضع للذهن ومقولاته من زمان ومكان وعلية ، بل يخلق في حرية وبداء تام ، فتتجلى له الحقائق في لمحات وبواده وواردات ؛ ولهذا امتازت لحظة الإبداع الفني ، التي يسمونها نقطة العبقريه وساعة الوحي وقشعريرة الإلهام بأنها توتر في روح العبقري ، توتر يقرب من حالة الجنون ، أو هو بالفعل حالة جنون ، فإن بين العبقريه والجنون شهاً كبيراً . فالعبقري والمجنون يتفقان في أنهما مرتبطان خصوصاً بال لحظة الحاضرة من الزمان دون غيرها من آثاته ؛ وفي أنهما يركزان كل انتباههما في شيء واحد بالذات ، حتى لو كان تافهاً في نظر الآخرين ، ويمتثلان حماسة من أجله ، فلا يعرفان هدوء الطبع ، والهادئ الطبع

لا يمكن أن يكون عبقرياً ، وفي الإفراط في التهجس والحساسية الناشئين عن الإرهاف الشاذ للحياة العصبية والمخية ، وسيادة الانفعالات العنيفة والوجدانات المتطرفة الشيطانية ، والحركة والتغير المستمر في المزاج ، وفي فقدانهما للذاكرة فإنهما لا يحييان كما قلنا إلا في اللحظة الحاضرة ، ولهذا كان للعيان المباشر الغلبة على سائر الملكات العقلية لديهم ، والرسوم الحسية تبدو لهم في صورة فائمة عينية وبالوان زاهية صارخة ، وفي تشابه طبيعتهما مع طبيعة الطفولة ، فالعبقري دائماً طفل في أفعاله ، ولهذا كما هردي يقول عن جيته إنه طفل كبير . ويفسر شوينهور هذا التشابه بين العبقرية والطفولة بما فسر به جوهر العبقرية وماهيتها ، وهو سيادة ملكات المعرفة على نوازع الإرادة ، والنشاط العقلي الخالص الناشئ عن تلك السيادة . ويظهر هذا التشابه أولاً في هذه السذاجة السامية والبساطة المقدسة التي تشرق على سماء العبقرى وسحنة الطفل . وثانياً في هذه النظرة الحائرة التي ينظر بها كل منهما إلى العالم من حولهما . وهي نظرة تجمع بين الحيرة المستفهمة والتأمل الموضوعى التزيه . ومن هنا فإن كلاهما أبعد ما يكون عن ذلك الوقار المصطنع والجد وهذوء الطبع : فهذا من شأن المواطن الناجح النافع ، لا من شأن العبقرى الذى يعمده الأول ترفاً أو فضولاً على الحياة . وإن التشابه بين المجنون والعبقرى ليبدو حتى في الاشتقاق اللغوى . فكلاهما

سواء في العربية وفي اللغات الأجنبية ، مأخوذ اسمه من الجن (وهذا أوضح في اللغات الأجنبية منه في العربية ، لأن اللفظ الدال على الجنى والعبرى واحد ؛ أما في العربية فإن العبرى مأخوذ من عقر ، وهو مواطن يسكنه الجن فيما يزعمون) . ولهذا فإن العبرى يجب أن يعد شاذاً كالمجنون سوء بسواء . وهذا الشذوذ يمثل من الناحية الجسمانية في عدة مظاهر : أهمها أن نسبة الإرادة إلى العقل في اللخ كنسبة ٢ : ١ في الرجل العادى ، وعلى العكس من ذلك في حالة العبرى فإن ثلث عقله من نصيب الإرادة والثلثين من نصيب العقل ؛ واختلاف تركيب المخ ووزنه ونسبة المادة السنجابية إلى المادة البيضاء وحجمه بالنسبة إلى المخيخ ، ولو أن تحديد هذه المسائل بالدة لم يتحقق بعد .

وموضوع العيان في التجربة الفنية هو الصور ، ولهذا فإن الطابع الأكثر تمييزاً للعبرى هو إدراكه للكلى وتأمله للصور ؛ وهذا يتم في معرفة عيانية تقوم بها عين الفنان الناصعة فتنفذ إلى أسرار الأشياء . غير أن العبرى لا يقتصر على العيان المرتبط باللمحة الحاضرة ، بل يستعين كذلك بالخيال من أجل توسيع نطاق مجال نظره . فإن الخيال أداة لا غنى عنها للفنان ، لأنه لا يستطيع إلا بمعونته أن يتصور الأشياء والحوادث في صور حية قوية . فالرجل ذو الخيال اللوهورب يستطيع أن يهيب بالأرواح القادرة على أن

توحى إليه في اللحظة التي يريد بها بالحقائق التي لا يقدمها له الواقع العادى إلا نادراً وبصورة مشوهة هزيلة وتقريباً دائماً في غير الألوان، أما الرجل العديم الخيال أو الفقير فلا يعرف من العيان إلا ذلك العيان الحسى المفلول في أصفاد الظواهر . ولا يصلح صاحبه أن يكون عبقرى ، ولا يقدر على الاتيان بشئ عظيم ، اللهم إلا في ميدان الرياضيات : فهذا ميدان الأشياء المجردة والخيال المجرد . أما العبقرى فلا ينبجح في هذا الميدان ، لأن خياله غنى بالصور القائمة لا بالتصورات المجردة ، وبالدكريات الحية ، لا بالتجريدات والصيغ المتحجرة . وهذا أيضاً من المميزات الرئيسية في العبقرى ، أعنى أن يكون تعبيره دائماً بواسطة الصور القائمة الحية المستمدة من ينبوع العيان الخصب . وهذا هو الفارق الأكبر بين الفنان وبين العالم . فهذا يفكر ويعبر بواسطة التصورات المجردة والصيغ العامة وذلك يفكر ويعبر عن طريق الصور القائمة المفردة .

والعبقرية لوازم لا تنفصل عنها وأحوال ترتبط بها . وأولها ملاحظة أرسطو من أن الحزن حليف العبقرية ، وما عبر عنه جيته فقال : « لقد كانت شاعرتى تافهة طوال أن كنت أسمى إلى سعادتى ولكنها صارت جذوة حامية حين كنت أفر من تهديد الشقاء . إن الشعر الجميل كقوس قزح لا يرسم إلا فوق سطح معتم ، ولهذا كان الحزن عنصراً مناسباً كل المناسبة للعبقرية الشعرية » . وتفسير هذا

عند شوبنهاور أن الحزن المخالف للمبقرية راجع إلى أنه كلما كان النور الذي يضئ العقل قوياً ، كان إدراك العقل لسوء حالته أوضح وأدق . لكن المبقرية مع ذلك لا تظل غارقة دائماً في هذا الحزن المظلم ، بل تبدو في فترات وحولها حالة من النضاعة الناشئة عن التأمل للموضوعي الخالص ، تضيئ على جبهة العبقرى العالية أجل النور ، فتبدو روحه على حد تعبير رونو «مسرورة في الحزن ، محزونة في السرور» . ويخلو لشوبنهاور أن يشبهها حينئذ بالجلب الأبيض (موبلان) : فإن قته يعاوها دائماً تقريباً غيوم ، ولكن الفجر ما يلبث أن يأتي حتى تتمزق سدول الغيم ، فتبدو تلءاء حمرة بأشعة الشمس قد اشرأبت إلى السماء مشرعة فوق الغيوم وقد يكون مصدره الصفة الثانية اللازمة للمبقرية وهي الشقاء فإن العبقرى شقى بالضرورة في الحياة « لأنه يضحي بسعادته الخاصة في سبيل الغاية الموضوعية ، ولا يستطيع أن يفعل غير ذلك ؛ لأن في هذا أودع رسالته . بينما الآخرون يعملون العكس : ومن هنا كانوا صفاراً ، وكان العبقرى عظيماً ؛ لأن عمله خالد متعلق بكل زمان ، ولو أن الأجيال اللاحقة هي وحدها التي تدركه مداه . فيتمته أما الآخرون فيحيون ويموتون مع أعمارهم » . وهذا الغاية الموضوعية التي يسعى إلى تحقيقها المبقرى نزيهة عن كل مقصد ، طارية عن كل ما يتصل بالحياة الواقعية ، أعنى الإرادة ، فلا يتفق

وإياها إذن النجاح في الحياة العملية . ومن هنا قال شلر لا كور
 عن رينان إنه في العمل كالطفل ، وقال رينان عن نفسه إنه لم يكن
 يصلح مطلقاً لكل ما يتعلل بالشئون العملية . وفي هذا يختلف
 العبقري عن الحكيم كل الاختلاف : فان نقل الحكيم ذو حس
 بالواقع العملي مرهف ، وله ميل إلى العمل واضح ؛ وعنده حرص
 على اختيار الغايات وتمييز الوسائل شديد ، وهو بالتالي لا يزال في
 خدمة الإرادة . فهذا « الجلد الثابت » كما سماه الرومان لا يستطيع
 التخلص من سلطان الارادة ، والانصراف الخاص إلى المعرفة النزيهة
 ومن هنا جاء الاختلاف البين بينه وبين العبقري . ولما كان في خدمة
 الارادة ، فانه المؤدى إلى النجاح في الحياة ، وسرعان ما يجد جزاءه
 أما العبقري فلا تنتظر نجاحاً ولا مكافأة ، بل تجد في نفسها جزاءها
 لأن خير الانسان إنما يدين به الإنسان لنفسه . ولذا قال جيته :
 « من ولد وعنده قريحة ، ومن أجل قريحة ، فسيجد فيها القسم
 الأجل من وجوده » . وليست قيمة العبقري في الشهرة والنجاح
 والمجد ، لكنها في ما يخلقه من آثار خالدة وما تنتجه ملكاته الممتازة
 فلندع المجد والشهرة والنجاح لطلابها من رجال الأعمال ، ولنحرص
 على شيء واحد : أن تكون في أداء رسالتنا مخلصين .

والعبقري بطبيعته تمشي في وحدة هائلة غنية قد خيم عليها
 الصمت ونما في أكنافها السكون . ولم لا تكون كذلك وما أندر

أن يمجّد العبقري أشباهه ، وما أوسع الشقة بينه وبين الآخرين !
« عندهم السيادة للإرادة ، وعنده للمعرفة السلطان ؛ لذا لم تكن
مسرّاتهم مسرّاته ، ولا مسرّاته مسرّاتهم » . وليس في وسعه إذن
أن يفكر وإلّا ، أو يدخل في أحاديثهم ومناقشاتهم ؛ وهم أيضاً
ترهقهم عظمتهم وامتيازهم فلا يستطيعون أن يجدوا في ألفته لذة
ولا متعة . وليس أمام العبقري إذن إلا أن يظل في داخل ذاته
وحيداً هو ومسؤوليته الهائلة ، « صامتاً كالقبر ، هادئاً كاللوت »
على حدّ تعبير كيركجورد . الصمت حقيقة : لأن الصمت ، صمت
الحياة الروحية الباطنة ، بكرة وطهارة ، ولذا تراه ينشد ويعجده
فيقول كما قال كيركجورد : « هنا ينمو الصمت كما تنيف ظلال
مابعد الظهيرة . . . آية نشوة يبعثها في نفسه هذا الصمت التي يزداد
الحظة بعد أخرى » . (راجع أيضاً فصل « الوحدة » في كتابنا
عن « نيتشه » ثم راجع القسم الأول منه بأكمله) . فالعبقري
إذن « مقضى عليه بالحياة في عالم قفر » .

ومن هذا كله يتبين أن العبقريّة ، وإن جادت على صاحبها
بالنعمى الروحية إيان تجليات الإلهام وبويزق الوحي ولطائف
الوجدان ، فإنها ليست ضالحة لأن تهوى له في الحياة مرتعاً ناعماً .
وأما منا تراجع المباشرة شهود عدول على ما نقول . يضاف إلى هذا
كله أن العبقري عادة ، إن لم يكن دائماً ، في نضال مستمر مع العصر

الذى يعيش فيه.. وفى هذا يقوم فارق مهم بين العبقريّة والقرينة
فإن صاحب القرينة ممتلئ بروح العصر ، ميال إلى سوق أفكاره
فى اتجاه حاجاته ، وقادر بالتالى على تحقيق توازنه ورغباته ، فمعنى
بما ييسر لهذا العصر السير قدماً فى سبيل إصلاح مرافق حياته
وتوسيع نطاق نظراته ، فلا جرم إذن أن يمجّد منه على هذا الجزء
ولكنه من أجل هذا عينه محدود فى نطاق عصره ، مرتبط تأثيره
بزمانه ؛ فلا يكاد هذا الزمان أن يمضى حتى يعنى على آثاره ،
فلا تحيا من بعده إلا فى متحف التاريخ ، إن لم يهملها التاريخ .
« أما العبقريّة فعلى العكس من ذلك ، تشق زمانها كما يقطع النجم
المذنب مدارات الكواكب ، فى مسار لامرئى بعيد عن ذلك
المسلك المنظم للكواكب ، والذى تستطيع العين الإحاطة به
بنظرة واحدة . لهذا لا يستطيع أن يسام فى تقديم
الحضارة القائمة ؛ ومثله مثل الإمبراطور الرومانى الذى كان
يقذف بمزارقه فى صفوف الأعداء متأهباً للموت .: يلقى بأعماله
بعيداً إلى الأمام على الطريق حيث يأتى الزمان ، بعد ذلك بملأه ،
ليجمع هذه الأعمال . وصلته بأصحاب القرائح الذين يتبؤون حينئذ
قوة لمجد يمكن أن يعبر عنها بقول المسيح (لأهل عصره من كبار
الأخبار) : « لم يأت بعد زمانى ، أما أنتم فهذا زمانكم باستمرار »
ذلك أن القرينة عندها القدرة على إنتاج ما يفوق ملكة الإنتاج
لاملكة الإدراك عند الآخرين ؛ أما عمل العبقريّة فيتجاوز ملكة

الإنتاج وملسكة الإدراك معاً ؛ ولهذا لا يستطيع الآخرون أن يفهموه منذ البدء . « فالتريجة مثلها مثل النابل الذي يصيب هدفًا ليس في متناول يد الآخرين ولا يستطيعون أن يلمسوه ، والمبقرية مثل النابل الذي يصيب هدفًا لا يستطيع الآخرون حتى أن يروه وينظروه . » والشاهد على هذا أن أعمال المبقرة لا يستطيع للماصرون أن يقدروها حتى قدرها إلا في القليل النادر . فهي كالتين أو البلس ، يلد للناس أن يأكلوها بحففين أكثر من أن يأكلوها طازجين .

تلك نظرية المبقرية عند شوبنهاور : عنى به اعناية خاصة فكرس لها الصفحات الطوال في مؤلفاته ، وشغلته منذ مطلع الشباب بوصفها مشكلة خطيرة في علم الجمال ، بل وفي نظريته في الوجود . بأسرها . وقد بدت له في أول الأمر على هيئة مشكلة الصلة بين المبقرية والأخلاق الفاضلة . فلاحظ حينئذ أن بين المبقرية والفضيلة تشابها من ناحية ، من حيث أن المعرفة في كليهما عارية عن الإرادة . عالية على الأثرة . ولكن هل معنى ذلك أن المبقرية لابد أن تلزم حدود الفضيلة والقواعد الأخلاقية ؟ كلا ؛ أن المبقرية تملو على كل القواعد التي تضمها الأخلاق ؛ فلها أن تأخذ بها إن شاءت ، أولا تأخذ بشيء منها إذ أرادت . لأن المبقرية حرة لاتحددها حدود ولا تمسك بزمامها قيود .

وما كانت هذه العناية بفكرة العبقرية - أو مشكلتها - إلا امتداداً أو تعمقاً لما أثير حولها في القرن الثامن عشر من مناقشات ومشاكل . فقد كانت مشكلة العبقرية المحور الأول لكل المباحث الجمالية التي قام بها الفلاسفة والنقاد في ذلك القرن . وبدت أول الأمر على هذه الصورة : هل الفنان مقيد بالقواعد المستخلصة من نماذج القرن القديم ، أو هو حر الخيال مطلق النشاط في الإبداع الفني ، فلا يخضع لمعيار خارجي أيا ما كان هذا المعيار ؟ ثم ما هي الصلة بين الفن وبين الطبيعة ؟ سؤالان عني بهما أولا الفلاسفة الانجليز ، وعلى رأسهم شافتسبري الذي استطاع لأول مرة أن يحدد معنى لفظ « العبقرية » وأن يزيل ما أحاط به من غموض واشتراك . فقد قال إن الفن ليس « تقليداً » بمعنى أن الفنان هو الذي يقف عند المظهر الخارجي للأشياء ، ويقلدها بأمانة كبيرة ، وإنما تقليد للطبيعة في الخلق لا في المخلوق ، في الإبداع ، لا في الأشياء المبدعة ، والفنان أو العبقرى هو الذى يستطيع أن يشارك فى هذا الإبداع وذلك الخلق بطريقة الخاصة . وملكة الفنان ليست كالملكات العقلية المعروفة من إحساس أو ملكة حكم أو ذهن ، وليست العبقرية « المعقل السامى » كما يقول جوزف شنييه ، وإنما هي ملكة خالقة مصورة مبتكرة مبدعة ، تعتمد أول ما تعتمد على الخيال والتصور المبتدع . ولكن هذا الابتداع ليس خيالا ذاتياً صرفاً يصدر عن هوى مطلق .

وتصور أجوف ؛ إنما هو تعبير عن الوجود الروحي الباطن للعبرى الذى يصنع بذاته ابتداعه وفق ضرورة باطنة فى ذاته . وفى هذا أصالتها من ناحية ، واتفاقها ، مع ذلك ، والطبيعة من ناحية أخرى . ذلك أن العبرية ليست فى حاجة إلى « السعى بحثاً » وراء الطبيعة ، فهى تحتويها داخل ذاتها ، نظراً إلى أن الطبيعة فى انسجام أزلى - مع الذات المبدعة . وهذا ما عبر عنه شار أجمل تعبير فقال : « إن الطبيعة حليف دائم للعبرية : فاعتمد به الواحدة ، لتحقيقه الأخرى » .

ثم جاءت المدرسة الألمانية فى علم الجمال فتعمقت للمشكلة وصاغتها فى حدود دقيقة ، لأن القائمين بهذه الحركة كان من بينهم النقاد الأدبيون إلى جانب الفلاسفة . فقام لسنج يحدد للمشكلة ، ويضعها فى وضعها الصحيح فيقول إن النزاع بين العبرية والقواعد الفنية ، بين الخيال وبين العقل ، نزاع لا أساس له ، لأن إبداع العبرى وإن لم يكن يتلقى القواعد من خارج ، فإنه هو تلك القواعد نفسها ، أعنى أن القواعد ليست غير تعبير عن النظام السائد فى إبداع العبرى ، ونتيجة له ، والنتيجة لا تناقض الأصل ، إذ لا وجود لهذه القواعد إلا فى الآثار التى يبدعها العبرى . وعلى أثره جاء كنت ، فتناول للمشكلة من أعماقها وفى صميمها :

نعرف العبرية بأنها للوهبة الطبيعية التى تضع القواعد للفن .

« لأن كل فن يقتضى مقدماً وجود قواعد على أساسها يصاغ الناتج قدر الإمكان ، إذا كان هذا الناتج أثراً فنياً . ولكن فكرة الفن الجليل لا تسمح بأن يكون الحكم على جمال نتاجه مستمداً من أية قاعدة تقوم على تصور محدد . . . فالفن الجليل إذن لا يستطيع بنفسه أن يضع القاعدة التى ينتج على أساسها آثاره . فلما كان الأمر إذاً لا يمكن أن يسمى فناً دون أن تكون تحت قاعدة سابقة ، كان لابد أيضاً أن تضع الطبيعة الذاتية (وبواسطة مزاج هذه الذات) للفن القواعد ، أعنى أن الفن الجليل لا يقوم إلا بوصفه من نتاج العبقريّة . فالعبريّة تبعاً لكنت هي إذاً فى النقطة التى تتقاطع عندها الضرورة والحرية ؛ ويلتقى فيها النشاط للمقيد بالقواعد . وتجتمع فيها الأصالة التامة والمهائلة التامة معاً . لأنّ العبقريّة حين تخلق وتبدع إبداعاً حقيقاً صادراً عن طبيعتها الذاتية تعمل على الفردية والظواهر العرضية وتعتبر عن جوهرها الأزلّى ، فتنتقل بذلك من الذاتية الخالصة للربطة بالزمان والمكان إلى الموضوعية المطلقة من قيود الزمان والمكان — فالمعاطفة التى يعاينها العبقري ، وهى موقّنة فردية لن تتكرر ، تصبح ، بعد التعبير عنها فنياً ، أبدية كلية ثابتة على الدوام ، وتصلح بعد ذلك أن تكون نموذجاً ، لا للتقليد ، بل للإبداع على غرارهِ . ودرجة هذا الإبداع تتوقف على نسبة قوى التلميذ الروحية إلى قوى الأستاذ ، أعنى النموذج .

وهذه النسبة هي الشيء الجوهرى فى إبداع العبرى ، وتلازم هذا الإبداع باستمرار باعتبارها التعبير الحقيقى عن أصالة وشخصية وذاتية . ولهذا السبب اختلف الإنتاج الفنى عن الإنتاج العلمى : فى الأول شخصية ظاهرة لا تنفصل عن نتائجها ، وفى الثانى تختفى الشخصية لىكى تدع لنا تصورات مجردة ونتائج موضوعية . فاذا كان الشيء الجوهرى فى إبداع العبرى تلك الأصالة الشخصية ، فإن الفنان وحده ، لا العالم ، هو العبرى .

ونظرية كنت هذه فى العبرية ، هى الحد الفاصل بين فكرة العبرية فى عصر التنوير ، وفكرة العبرية فى العصر الرومانتيكى ففى تجمع بين نظرية أصحاب نزعة التنوير ، وبين نظرية الرومانتيك بمعنى أنها أكدت الذاتية والإبداع المطلق إلى جانب تأكيدها للموضوعية والسير بمقتضى قواعد فنية موضوعية من قبل . فكانت فى موقف وسط بين نزعة التنوير التى كان ميلها الغالب إلى إخضاع العبرية للطبيعة وللقواعد الفنية وللعقل المسيطر بقوانينه المحككة وبين النزعة الرومانتيكية التى جعلت الطبيعة من خلق الذات ، ولا وجود لها إلا فى الخيال المبتدع ، وتحلت من كل قاعدة فنية ، وولدت فى جو الخيال المفرق فى الإبداع .

وفى نظرية النزعة الرومانتيكية فى العبرية المفتاح الرئيسى

لنظرية شوبنهاور : فهي ينبوع الذى منه استمدها . وإن تمجيد
العبرية — أو تأليهها — لم يبلغ درجته العليا إلا عند انزعة
الرومنتيكية . فإن العبرى فى نظرم هو الذى يهب الطبيعة —
وهى جاد متحجرة — الحياة . وكيف لا ، وهو الذى يفرض على
الطبيعة عواطفه ، ولا يرى فيها غير حياته ، لأن حياته هى وحدها
الموجودة حقاً : فالطبيعة فى نظراً وتو رونجه ، هذا الفنان الرومنتيكى
المرهف الحساسة ، هى الجسم الذى يهب الفنان روحه . وهم لذلك
يرون أن العبرى يجب أن يكون حراً من كل قيد : الطبيعة
أو القاعدة أو العقل . فهو حر من قيد الطبيعة لأنه خالقها الحقيقى
ومن القاعدة لأنه هو الذى يفرض نفسه على كل شيء ؛ ومن العقل
لأنه لا يستعين به فى إنتاجه ، بل عدته الصور التى أبدعها الخيال ،
وقوته الدافعه لا عاقلة عمياء ، إذ هى خليط هائج من الغرائز اقوية
والنوازع الشهوانية العمياء . و « حياته » ، كما يقول تيك على لسان
لوفل : « اندفاع مستمر لرغبات وحشية ؛ وكيانه كالعجلة التى تديرها موجة
عنيفة ؛ فهو فى اضطراب مستمر من أعلى إلى أسفل ومن أسفل إلى أعلى .
والأمواج ذات الزبد تزجر وتدور بلا نهاية مثيرة الدوار فى رأس كل
من يجازف بالنظر إليها » . وهياج الحساسية حظه الدائم ؛ فتراه
فى نشوة ديونيزوسية تهز كل كيانه ؛ وترى كل صورة مقتبسة من
اللاشعور ؛ وفيه ينبع من الغريزة أو الارادة (وللمعنى عندهم واحد) .

« وما تنتجه الغريزة واللاشعور يرف في كمال أو امتلاء عضوى » ،
 كما تقول ريكاردا هوخ ، وهى من خير من كتبوا عن النزعة الرومنطيقية
 الألمانية . ولهذا فإن حالة العبقرى حالة جنونية ، لأنها مملوءة بالخيالات
 والأوهام والتهاويل . فعالمه هو ذلك الذى وصفه فاكنرودر ،
 الحالم الرومنطيكى الأكبّر ، حين قال : « حينما أتوقف فى وحدتى
 المظلمة مرعياً السمع طويلاً ، يبدولى أننى مأخوذ بمنظر فيه تتجلى
 مواطن إنسانية عديدة تراقص على هواها بطريقه جنونية غريبة ،
 وتدور فى كل اتجاه بخيال مشبوب الأوار ، وكأنها ساحرات
 عجيبه مجبولة مستسرة قد ساقها المصير » . والعبقرى يحيا فى وحدة
 مخيفه ، لأنه على الرغم من ميله إلى الصداقة تحول حساسيته الهائجة
 دون أن يكون له بالآخرين اتصال ، فكما يقول نوفالس ، نايهم المحترم
 بالالم ، « إن أشق مهمة فى العالم أن يكون الانسان له صديقاً » .

وإذا تأملنا هذه الصورة التى رسمتها النزعة الرومنطيقية للعبقرى
 — أو بالأحرى لأنفسهم كمباقرة — وجدنا التشابه ، بل الاتفاق
 جلياً بينها وبين تلك التى رسمها شوبنهور . وما هذا إلا لأن
 الريشة التى رسمتها واحدة . فكأننا نجد هنا شوبنهور الرومنطيكى
 مرة أخرى . والحق أن شوبنهور قد تأثر الرومنطيك هنا كما فى كل
 مكان تقريباً .

ولم يكن شوبنهاور في نظرية العبقرية وحدها ذا نزعة
ومنتيكية ، بل كان كذلك أيضاً في نظرية الفن بوجه عام . ولهذا
ننحّن ننسّكر ما حاول بعض النقاد مثل فولكات وزمل وضعه
من فروق بين الاثنين في هذا الصدد . فهم يقولون إنّ شوبنهاور
في نظريته في ماهية الفن وطبيعة الإبداع الفني والغاية من هذا
الإبداع كان عتلى النزعة إلى حد كبير . ولم لا ، هكذا يقولون ،
وشوبنهاور قد قال إنّ ماهية الفن وغايته تنحصر في أن يكون
معيناً لنا على إدراك الصور ، هذه الماهيات للمعقولة الأزلية الأبدية ؟
أو لم ينسّكر - أو على الأقل يهمل - الجانب الداتى الخالص في إيجاد
الأثر الفنّى ، وهو ما يسميه علم الجمال الحديث باسم « الشعور
للمشارك » ويقصد به المشاركة الوجدانية بين الفنان وبين الموضوعات
الخارجية حتى يعانى الفنان ما تعانیه الأشياء من عواطف ، أو يضئى
على الأشياء عواطفه هو ، وعلى كل حال يكون الشعور مشتركاً بين
الفنان وبين الطبيعة الخارجية ، ويكون العامل في إيجاد هذا الشعور
المشترك الفنان والموضوع الطبيعي معاً . وله نوعان : بسيط وجمالى ،
والأول هو أن يحيا الإنسان تجارب الآخرين ومشاعرهم وكأنها
مشاعره وتجاربه الخاصة ؛ والثانى يخلع فيه الفنان مشاعره الخاصة
على موضوعات الفن ؛ فالأول إذن تأثر من جانب الذات بالموضوع
والثانى تأثر من جانب الموضوع بالذات . وهذه النظرية ، نظرية
(م ١٠ - شوبنهاور)

« الشعور للمشاركة » ، قد لعبت دوراً خطيراً في علم الجمال الحديث ابتداء من هربرت سبنسر خصوصاً منذ فريدريش تيودور فشر (سنة ١٨٠٧ - سنة ١٨٨٧) ، عالم الجمال والشاعر الألماني المعروف ؛ ولكنها تلاقى منذ أوائل هذا القرن معارضة شديدة من كبار علماء الجمال . فشوبنهاور لا يلتقي بالالهذه الناحية ، ناحية الشعور للمشاركة بل كان موضوعياً إلى حد بعيد ؛ خصوصاً وإنه يرد الإبداع الفني إلى للمعرفة العارية عن الارادة ، وبالتالي من المشاعر الباطنة الوجدانية ، ويصف الذات هنا بأنها ذات مجردة زهية .

والرد على هذه الحجج ليس بالمسير ، وهم أنفسهم لم يطلقوا هذا القول بل أحاطوه بالكثير من التحفظات ؛ وبخاصة زمل الذي وضع المسألة في وضع وسط أقرب ما يكون إلى الوضع الصحيح ، فقال ، فيما يتصل بالحجة الأولى ، إن موقف شوبنهاور يمكن أن يصاغ هكذا : إن المهم في الفن وما يعطيه معناه الحقيقي ليس فقط أنه يعبر عن « الصور » ، ولكن أنه خصوصاً « يعبر » عن الصور ؛ أعني أن الجوهرى في الفن « التعبير » لا « الصور » . لأن « الصور » في ذاتها ليست « جميلة » وإنما الجميل ما يجعل الصورة متحققة بوضوح وكمال ، أعني الأثر الفني . فكل صورة إذن أهميتها من الناحية الفنية في تحقيقها والتعبير عنها ، وهذا لا يتم إلا بواسطة الأثر الفني ؛ والأثر الفني من نتائج العيان الفني القائم في رسوم محسوسة وآثار ظاهرة .

وهذه الآثار ذات وجود مستقل في ذاته عن وجود الصور . فليس
 الفن إذن اكتشاف الصور غيب ، إنما هو بالدقة الكشف عن الصور
 في آثار عيانية . وهذا الكشف لا يتحقق إلا تبعاً لطبيعة الفنان ووفق
 روحه ، لأن الأثر من خلقه وابتكاره ، وكل مخلوق فلا بد مطبوع
 بطابع الخالق ، إلى حد ما على الأقل . — خلق الله الإنسان على
 صورته ، هكذا تقول التوراة . وفي هذا رد على الحجة الثانية
 القائلة بأن شوبنهاور كان موضوعياً إلى حد كبير أو موضوعياً
 فقط ؛ فكان من أجل هذا — فيما يقولون — يريد من الفنان
 أن يفنى في الطبيعة وأن يعبر ذاته نهائياً كي يحصل على هذه المعرفة
 الخالية من كل إرادة ، المنزهة عن كل عاطفة شخصية . والحقيقة
 هي أن شوبنهاور لم يقصد من هذا الفناء في الطبيعة إفناء الذات ،
 بل على العكس من ذلك جعل الذات مصدر كل وجود . فهو يضع
 هذه المشكلة بوضوح لا يدع مجالاً للشك في تفسيرنا حين يقول :
 « إننا إذا أغرقنا أنفسنا وغصنا في تأمل الطبيعة بدرجة من العمق
 لا تصبح معها موجودين إلا بوصفنا ذاتاً عارفة مجردة ، فإننا
 نشعر حينئذ مباشرة وبسبب هذا ، بأننا نحن بهذا الوصف الشرط ،
 بل والحامل الذي يقوم عليه العالم وكل وجود موضوعي ، لأن
 الوجود الموضوعي لن يتمثل حينئذ إلا بوصفه من لوازم وجودنا
 نحن . وهكذا نجذب نحن الطبيعة كلها إلينا ، حتى لا تبدو لنا حينئذ

غير عَرَضٍ من أعراض جوهرينا . فهذا النص صريح في بيان حقيقة فكر شوبنهاور في هذا الصدد ، وهو أنه لم يكن موضوعياً إلا لأنه كان ذاتياً مغالياً في الذاتية ، لدرجة أنه أضاف إلى هذا الوجود الذاتي صفة الموضوعية إمعاناً في تأكيد حقيقته . ولذا يمكن أن نعبر عن موقف شوبنهاور هنا في إيجاز بأن نقول : إنه كان لقرط ذاتيته موضوعياً .

ونحسب هذا كافياً لتبديد الشكوك التي أثارها هؤلاء النقاد حول الرومنتيكية في نظرية الفن عند شوبنهاور ، خصوصاً إذ أضفنا إلى هذا الرد السلي رداً إيجابياً ، فلاحظنا أن النزعة الرومنتيكية لم تكن كلها منتجة إلى الذاتية الصرفة ، بل الأخرى أن يقال إنها كانت في التعبير وطريقة الأداء تصبو دائماً إلى أن تكون موضوعية قدر الإمكان ، فتأمل الأشياء في عيان مجرد بلوري شفاف كهذا الذي أشاد به شوبنهاور وإنما الذي يجعلنا نتصورهم على أنهم كانوا ينزعون في كل شيء نزعة ذاتية مطلقة هو ، كما لاحظت ريكاردا هوخ ، أن ضميرهم كان يفيض بمحتوى اللاشعور ، وأنهم يجزعون من الشعور التام بقدر جزعهم من اللاشعور المطلق ، لأن الرجل اللاشعوري ذو عواطف ، ولكن لا يعرفها . بينما الرجل الشعوري يعرفها ولا يملكها . أما أن يقال هنا إن الرومنتيك لم يحققوا هذا الميكان الشفاف الذي نقول إنهم كانوا يصبون إليه ، فهذه مسألة أخرى مختلفة كل

الاختلاف ؛ ويمكن أن توضع بالنسبة إلى شوبنهاور كذلك . وما الفارق بينه وبينهم إلا في أنه كان ناصع الفكر محكم العاطفة مضبوط الخيال بدرجة أكبر من الرومنتيك . وهذا طبيعي ، لأنه كان أولاً وقبل كل شيء فيلسوفاً ، وكانوا هم قبل كل شيء شعراء .

فلنأخذ بعد هذا إذن في تحديد ماهية الفن عند شوبنهاور والغاية منه . والكلام هنا ينقسم إلى قسمين : الموضوع والأداء . فعلينا أن نبحث أولاً فيما هو الجميل وما مصدره وهل يوجد فينا أم في الأشياء ، وما هي درجاته وأنواعه ، وعلينا أن نبحث ثانياً في أساليب التعبير عن الشيء الجميل .

أما الجميل فهو « الصورة » ؛ والأشياء الجميلة هي تلك التي تعبر ، مع تفاوت في الدرجة ، عن الصورة ، وبقدر درجة التعبير تكون درجة الكمال في الجمال . ذلك أن الأشياء الخارجية التي يتجه إليها العقل بواسطة الإرادة منها ما يدعو إلى التأمل الخالص المنزه عن كل إرادة ، ومنها ما يثير في النفس شعوراً بالمقاومة يحول بيننا وبين الإدراك الجرد والتأمل الزيه . والأشياء الأولى تحدث أثرها في النفس بلا مقاومة بل في انسجام تام معها ، فينشأ عنها توازن في قوى النفس ؛ أما الأخرى فإن فيها من الشذوذ مع النفس والتباين وإياها ما يجعلها تثير انصرافاً عنها . ولكل منها درجات ؛ حتى إن كلا الصنفين من الأشياء يكونان معاً صاعدياً . وهذا التصاعد مصدره الاختلاف

في درجة التعبير عن الصورة أو المثل أو النوع ، فإكان أتم تعبيراً كان في قة السلم وما كان أقل تعبيراً كان في أسفله . وهذا التعبير هو الجمال . والجمال يتفاوت إذن تبعاً لدرجته في سلم التعبير عن الصورة . والصورة بدورها هي « التحقق الموضوعي الموافق للارادة بواسطة ظاهرة مكانية » ، فالجمال إذن يتفاوت تبعاً لنسبه تحقيق الارادة موضوعياً . ومن هنا كان « الجمال الانساني » أعلى مراتب الجمال ، لأن فيه أعلى درجة من درجات التحقق الموضوعي للارادة . قابلة للابصار . فهو « صورة » الإنسان بوجه عام معبراً عنها في هيئة مُبَصَّرَة . وفي هذا المعنى يقول جيته : « حيناً » ندرك الجمال الانساني نكون في عصمة من كل سوء ؛ إذ نشعر بأننا في وفاق مع أنفسنا ومع العالم » .

والطبيعة في تحقيقها للجمال ، أي للارادة ، تبدأ من البسيط وترفع درجة الكمال في الجمال بارتفاع درجة التعقيد ؛ لهذا كان الجسم الانساني من هذه الناحية أيضاً أعلى الأجسام الطبيعية مرتبة في الجمال لأنه أكثرها تعقيداً . والعلة في ذلك أنه كلما ازداد التعقيد كانت الحاجة إلى الانسجام والوافق بين الأجزاء أظهر ، أي كانت درجة الجمال أئين . فما الجمال إلا انسجام .

وهذا هو الجمال من الناحية الموضوعية . فهو إذن التحقق الموضوعي الموافق للارادة في ظاهرة مكانية ، أي هو والصورة . سواء . أما من الناحية الذاتية ، أي من ناحيته الشعورية ، فإن

المسألة تنقسم قسمين: أولهما كيف نميز بين الجميل وغير الجميل؟ وثانيهما ماهو جوهر الشعور بالجمال؟ والمسألة الأولى ترجع إلى مسألة الحكم التقويمي الجمالي : هل هو قبلي سابق على التجربة ، أو بعدى لاحق عليها . ويحل شوبنهاور هذه المسألة على أساس أن هذا الحكم قبلي ولا يمكن أن يستخرج من التجربة البحتة ، ولو أن هذه القبلية من نوع آخر تختلف عن تلك التي عرفنا من قبل في مبدأ العلة الكافية . ومصدر هذا الاختلاف أن القبلية في حالة مبدأ العلة تتعلق بالشكول العامة للظاهرة كظاهرة ، وبالكيفية التي بها يمكن المعرفة ؛ أما في حالة الجمال ، فإن القبلية لا تتعلق بالشكل ، بل بموضوع الظاهرة ، وتتصل بمهية الظاهر لا بالكيفية التي عليها يظهر . ولكن ملكة الحكم التقويمي الجمالي ، وإن كانت موجودة لدى جميع الناس ، فإن ذلك ليس بدرجة واحدة . فنحن ندرك الجمال الإنساني ، حينما نراه ؛ ولكن الفنان الحقيقي هو الذي يدركه بوضوح قد بلغ من الدرجة أنه يظهره لنا كما لم يره مطلقاً ، وبطريقة تجعل ماينتجه يفوق ما في الطبيعة ؛ ومثل هذا ليس يمكن إلا لأننا نحن هذه الإرادة ، التي نحللها هنا وننتج تحققاتها الموضوعي الأوفق والأعلى . والعلة في قدرتنا على إدراك هذا الجمال أن لدينا معرفة سابقة بما تحاول الطبيعة ، أي الإرادة ، خلقه ، وهذه المعرفة السابقة مرتبطة عند الفنان المبقرى بعمق في التأمل يهيء له إدراك الصورة والتعبير عنها بوضوح يفوق بكثير تعبير

الطبيعة؛ فبواسطة هذا التأمل العميق يستطيع أن يصنع من المرمر الصلد أشكالا جميلة لا تستطيع الطبيعة إنتاجها إلا بعد جهد جهيد ويبدو، هو يقدم عمله إليها، وكأنه يصيح في وجهها قائلاً: «هذاما كنت تقصدينه»، وحينئذ يصيح الناقد الخافق مردداً: «أجل، إنه هو».

أما حقيقة الشعور بالجمال فيعرفها شوبنهاور بأن يقول إن حالة الشعور بالجمال هي «حالة التأمل الخالص والوجد في العيان، ونسيان كل فردية، والقضاء على هذا النوع من المعرفة الخاضع لمبدأ العلة والذي لا يعرف غير العلاقات بين الأشياء؛ وهي اللحظة التي يتحول فيها الشيء الجزئي بحركة واحدة إلى «صورة» نوعه والفرد العارف إلى ذات مجردة عارفة بمعرفة متحررة من الإرادة؛ ومن ثم تكون الذات والموضوع، بهذه الصفة الجديدة، في مأمن من سلطان الزمان وغيره من الإضافات. وفي مثل هذه الحالة سيان عند المرء أن يتأمل غروب الشمس من سجن أو يتأمله من قصر» لأن الإنسان في هذه الحالة قد تحرر من نير الإرادة وسما بوجوده انه فوق الفردانية والزمانية، أي صار ذاتاً عارفة خالصة. وهي بالضرورة حالة سرور أو على الأقل حالة خلو من الألم؛ لأن مصدر الألم الإرادة، وهنا انعدمت الإرادة. وهذا الشعور بالجمال يتم بالانضال مع موضوعات الطبيعة، لأنه يقوم على انسجام بين الذات المتحررة من الإرادة وبين الصورة المتحققة في الأجسام الممتدة بالمكان فهنا يتلاقى العيان والموضوع كما يلتقي العاشق بمعشوقه.

أما إذا كان تحصيل حالة المعرفة الخاصة لا يتم إلا بواسطة نضال شعورى وانفصال حاد عن الإرادة ، فإن الشعور هنا ليس شعوراً بالجمال ، بل « بالسمو » أو « الجلال ». فهنا نجد الموضوعات الطبيعية التى تغرينا أشكائها على تأملها والاقبال على التمل بها تقف من الإرادة الإنسانية موقفاً عدائياً ، فيه تحد لهذه الإرادة وفيه مقاومة صادرة عن ضخامة قوتها وفيه محاولة مقصودة لسحق الإرادة وإرهاقها ، ولكن الناظر لا يستسلم لهذه القوة ، بل ينظر فيها فى هدوء ويتأملها فى أمن وسكون ، بأن ينتزع نفسه من إرادته ومما ترتبط به من علاقات مسلماً نفسه للمعرفة الخاصة فيكون شعوره حينئذ شعوراً « بالسمو » ، ويكون الشيء الذى أثار فيه هذا الشعور « سامياً » ؛ لأنه « يسمو » فيه على الشيء الذى أراد إرهاقه وارتفع منه إلى المعرفة المتحررة من قيود الإرادة . فالفارق بين الجميل والسامى إذن ينحصر فى أنه للمعرفة الخاصة فى حالة الجميل تسود بلا نضال ولا مقاومة ؛ بينما فى حالة السامى لا يبلغ الانسان هذه الدرجة إلا بعد نضال شعورى عنيف مع الإرادة . ولا بد أن يكون تحصيل هذه الدرجة مصحوباً بالشعور بهذا النضال ، بل لا بد أيضاً من وجود هذا الشعور طالما كنا نريد الاحتفاظ بالشعور السامى . ولهذا فانه يبقى فيه دائماً ذكرى للإرادة ، ولهذا الإرادة الفردية أو تلك ، وإنما للإرادة بوجه عام معبراً عنها فى الجسم الانسانى .

والشعور بالسمو درجات وفروق لا نستطيع أن نقيسها بدقة إلا بواسطة أمثلة مع حس مرهف بالفروق ، خليك بالفنان الممتاز . وهي أمثلة تكشف لنا في شوبنهور عن فنان من الطراز الأول في براعة الوصف وعمق الإحساس بالجمال ، وشعور حي مشارك في وجدان الطبيعة . قال شوبنهور وأجاد : « لننتقل بشعورنا إلى أريضة خيمت عليها الوحشة وجللها السكون الرهيب ؛ الأفق غير محدود ، والسواء صفت من الغيوم ؛ والدوح والنبت يكتنفه جو لآخر كفيه ؛ ولا حيوان ولا إنسان ولا ماء يسيل ؛ وفي كل مكان جثم الصمت العميق . هذا منظر يبدو وكأنه يدعونا إلى حشد الخاطر والتأمل الخالي من الإرادة ومقتضياتها : وهذا بعينه ما يضي على مثل هذا المنظر الموحش في السكون صبغة السمو . لأنه لما كان هذا للنظر لا يقدم إلى الإرادة الدائبة السمي وراء الجهود والنجاح أي موضوع مثير للرضا أو للسخط ، فإنه لا يبقى أمام الإنسان إلا أن يتأمل تأملا خالصا في هدوء ؛ ومن لا يستطيع أن يرتفع إلى هذا التأمل بصر فريسة ، وبالعار ، لتعطل إرادته خات من العمل ولماذا ملال مخيف ... فهذا المنظر الذي أتينا على وصفه قد أعطانا شعورا بالسمو ، ولكن في أدنى مراتبه ، لأنه يخاط حالة المعرفة الخالصة للبيئة بالهدوء والاستقلال ، ذكرى معارضة صادرة عن تلك الارادة الخاضعة البائسة الساعية إلى الحركة باستمرار » .

« لتصور الآن هذا المكان وقد خلا من النبات : فلم يعد فيه غير صخور جرداء . إن ارادتنا يغزوها في الحال قلق يشبه خلوه من كل طبيعة عضوية لكياننا ، فهذا العراء يتخذ صورة مخيفة ؛ ومزاجنا يصير أسيان حزيناً ، ولا نستطيع أن نسمو إلى حالة المعرفة الخالصة ، اللهم إلا إذا تجردنا كل التجرد من منافع الإرادة ؛ وطالما كنا على هذه الحال ، تستمر للشعور بالسمو السيادة بوضوح فينا » .

« والمنظر التالي يعطينا هذا الشعور بدرجة أعلى : هاهي ذي الطبيعة في اضطراب طاصف وبصيص من النور ينفذ خلال سحاب صيَّب مكفهر ؛ وصخور مائية جرداء تخلق بثقلها الرهيب وتفتاق من دوننا الأفق القسيع ، والماء المزبد يسيل في صخب ؛ والتفر في كل مكان والريح زفيف وزفرات خلال الشعاب . هذا منظر يكشف لنا عن خضوعنا للطبيعة وصراعنا وإياها ، وعن سحق إرادتنا : لكن طالما لم يسيطر الجزع الشخصي ، وطالما بقي التأمل الجمالي ، فإنها الذات العارفة تجيل النظر في غضبة الطبيعة وفي صورة الإرادة المقهورة ؛ فلا يمنىها ، وقد دخلت من كل تأثر وسادها عدم الكثرات إلا أن تكشف عن « الصور » في هذه الموضوعات نفسها التي تهدد الإرادة وتخيفها . وهذا التباين نفسه (بين الذات وبين الطبيعة) هو الذي يعطى الشعور بالسمو » .

ويتدرج هذا الشعور شيئاً فشيئاً بقدر ما تزداد قوة التأثير الساحق في الذات للارادة الإنسانية ، بواسطة ما تراه أمامها من صراع جبار بين قوى الطبيعة الوحشية النافرة .

لكن لا تحسب أن هذا الشعور لا يقوم إلا بإزاء الطبيعة ، بل إن له أنواعاً ثلاثة بحسب الموضوعات الثلاثة التي تثيره . فينقسم إلى سمو حركي ، إذا كان موضوعه في الطبيعة ؛ وسمو رياضي ، إذا كان موضوعه المقدار ؛ وسمو أخلاقي ، إذا كان مسرحه النفس الإنسانية . أما السمو الحركي فقد أتينا على وصفه ودرجاته ؛ والسمو الرياضي يتجلى في المعمار حينما نرى بناءً فنياً شامخاً كاطرم مثلاً ، فإن في نسب أجزائه وشدة صراعه مع الجاذبية لمثاراً للشعور بالسمو لا مثيل له ؛ والسمو الأخلاقي ، نراه واضحاً في أعمال البطولة الصادرة عن نبالة الخلق ، وعزة الجانب ، وشدة الشكيمة ، وقوة الأمر ، واحتمال المكروه في أناة ورِباطة جأش .

هذه التفرقة بين الجليل والسامى تفرقة قديمة ؛ لكنها لقيت عناية كبرى في العصر الحديث ، خصوصاً في القرن الثامن عشر الذي احتلت من تفكير أبنائه في علم الجمال المقام الأول . ولم يأت فيها شوبنهاور بجديد اللهم إلا في دقة التحليل الصادر عن شعور فني حى . أما في التحديد وبيان الدرجة والصلة بين الجليل والسامى فالأحرى أن يقال إن شوبنهاور تخلف كثيراً عن من عالجوا هذا

البحث من قبله ، خصوصا كنت . فقد ارتفع كنت إلى القمة في العمق وبراعة التحليل والقدرة الهائلة على تشریح هذا الشعور ، وذلك في القسم الثاني من كتابه « نقد ملكة الحكم » ، بعنوان « تحليلات السامى » . ولو قورن هذا بما كتبه شوبنهاور أو ما كتبه بيرك ، لبدأ لنا هذان قزمين أمام ذلك العملاق الطويل . وكنا نود أن نعرض خلاصة تحليل كنت للسامى ، ولكن المجال لا يتسع هنا لهذا . فنجتزئ بأن نقول إن السامى عند كنت ينشأ الشعور به في كل حالة تكون فيها بإزاء موضوع يفوق كل وسائل ملكة الإدراك لدينا ، فلا نستطيع أن نضغطة في كل تام سواء أكان هذا بواسطة العيان أم بواسطة التصور . فالسامى هو العظيم سواء أكانت هذه العظمة في الامتداد أم في القوة : ففي الحالة الأولى يكون السامى رياضياً ، وفي الثانية يسمى حركياً . والفارق بينه وبين الجميل أن هذا يكشف عن انسجام ، أما السامى فيبين عن صراع بين الذهن وبين الخيال . وفي هذا يتبين تأثر شوبنهاور بكنت إلى حد كبير ، وما الفارق بينهما إلا في إدخال شوبنهاور للإرادة في تفسيره لتأثير السامى والجميل .

بل إن شوبنهاور أثره أيضاً في مصدر هذا الشعور بالجميل والسامى هل هو فينا أو في الأبناء . فكنت يقول إنه فينا ، في مزاج الروح ؛ ليس في الطبيعة أو في موضوع الخارجى . وكذلك فعل شوبنهاور

فإن نظرة بسيطة إلى التحليل الذى قننا به لفكرة الجمال والسمو تكفى لإقناعنا بأن المصدر دائماً هو الذات التى تشعر بالانسجام فى الجميل أو بالضال فى السامى ؛ لأن كل شيء يتوقف كما رأينا على إدراك « الصور » فى عيان غير خاضع للإرادة ، ومثل هذا العيان يتعلق بالذات وحدها ولا دخل للموضوع فيه ، اللهم إلا إلى حد محدود . فليس بصحيح إذن ماذهب إليه فولكلت ومن نهج نهجه من أن شوبنهاور قد وضع الجمال فى الموضوع لا فى الذات ، فى الطبيعة لا فى الروح ، وإن كنا نمجد لشوبنهاور فى الواقع تعبيرات تشير إلى هذا المعنى إشارة غامضة . فغريب منهم أن يقولوا هذا ويؤكدوه ، بينما هم يرون شوبنهاور يقول بكل صراحة إن كل شيء مردّه فى الجمال إلى موقف الذات من الموضوع الخارجى ؛ وإن الشعور بالجمال يأتى بواسطة عيان خالص تدرك فيه الصور للتحقق فى الموضوعات المحسوسة .

فإذا انتقلنا الآن من موضوع الجمال إلى التعبير عن الجمال ووسائل هذا التعبير ، وجدنا أن هذا التعبير يتم على أنحاء عدة ، بحسب مادة التعبير . فإذا كانت الحجر ، كان التعبير بالمعمار ؛ وإذا كانت اللغة ، كان التعبير بالشعر ؛ وإذا كانت النغمة ، كان التعبير بالموسيقى ؛ وإذا كان اللون أو كان التعبير عن الشكل الإنسانى ، كان ذلك فى فنون التجسيم . ويكرس شوبنهاور لكل نوع من هذه

الأنواع فصلا يحلله فيه تحليلا فلسفيا عميقا ، على أساس نظريته في ماهية الفن ؛ ويصنفها مرتباً إياها تبعاً لدرجات تحقيق الإرادة موضوعياً فيها .

وأدنى هذه الدرجات تلك التي يعبر عنها فن المعمار ، لأنه تعبير عن خواص للمادة الجامدة : من ثقل وتماسك وصلابة ، وهي المظاهر الأولى والبسيطة والغامضة للإرادة ، التي هي قوام الطبيعة ؛ ثم إلى جانبها ، عن الضوء الذي يبدو من نواح عدة النقيض لتلك الخواص . وموضوع تعبيره والغاية التي يصبو إلى تحقيقها هو النضال بين قوة الثقل وقوة التصلب . فلهما كانت الشكول التي يبدو عليها هذا التعبير ، ومهما اختلفت المواد التي يستعين بها في الأداء ، فإن المقصد دائماً واحد وهو هذا التصوير للنضال بين قوة الثقل وقوة التصلب وهو نضال في الإرادة الكلية نفسها .

وإذا كان موضوعه النضال فإن تأثيره ليس تأثيراً رياضياً فحسب بل وأيضاً ديناميكياً قوَوِيّ . والدليل على هذا أنه لو كانت المسألة مسألة تعبير عن الأشكال الهندسية وكفى ، لما كان لاختلاف المواد المصنوع منها الأثر المعماري أدنى أثر في التعبير . لكن الواقع هو أن هناك تارقاً جوهرياً بين أن يكون هذا الأثر مصنوعاً من المرمر أو الأجر أو الخشب : وما ذلك إلا لأن لكل مادة من هذه المواد خصائص قوية تميزها في التأثير الذي تحدثه في الناظر إليها .

ومن هنا فإن لكل طراز مادة معلومة ، فيها يكون تعبيره عن نفسه على أتمه . وثمت دليل آخر نستطيع أن نستخلصه من تأثير المعمارى الخالى مع ذلك من التماثل الانسجامى والنسب الهندسية مثل الأطلال . فإنها تؤثر فينا جالياً ، مع خلوها من النسب الرياضية وما ذلك إلا لأنها تعبر عن نضال إرادة مضى أثرها الحى ، وصارعت الزمن فى أثرها الباقى ؛ وهذا الصراع كما يقول زمل فى تحليله العميق الثاقب لفلسفة « الأطلال » الجمالية ، يؤثر فى الإنسان كما يؤثر صراع البطل فى المأساة . فمن هذا يتبين لنا أن مهمة المعمار الرئيسية أن يؤثر فى الناظر إليه تأثيراً قوياً . بل يذهب شوبنهاور إلى أبعد من هذا فيقول إن انتظام الشكل والتناسب والتماثل الانسجامى ، كل هذه الكيفيات الهندسية لا يمكن أن تكون موضوعاً لأى فن من الفنون الجميلة ، لأنها خصائص للمكان ، لا للصور ؛ والفن لا يعبر ، كما رأينا ، إلا عن الصور ، ولهذا فإن قيمتها ، حتى فى المعمار ، ثانوية دائماً . ويسوق تأييداً لهذا بأن يقول إنها لو كانت الغرض الوحيد أو الرئيسى الذى يقصد إليه المعمار كفن ، لانتج النموذج نفس التأثير الذى يحدثه الأثر الفنى التام . والحال ليست كذلك إطلاقاً : فإن آثار المعمار تقتضى دائماً أن تكون ضخمة الحجم من أجل أن تحدث تأثيرها الجمالى ؛ لأنها فى هذه الحالة وحدها قادرة على أن تعطينا صورة للنصال بين قوة الثقل وقوة التصلب . وهكذا نرى أن المعمار يتوهم فى جوهره على التعبير عن الثقل

وحامل الثقل ؛ وخير تحقيق لهذا يتم في العمود ومسطح العمود ذلك لأن العمود مستقل عن مسطحة في التكوين ، فلا يوجد بينهما غير تماس لحسب ، لاتصال بمعنى امتداد حتى يكون الاثنان شيئاً واحداً . ومن شأن هذا الانفصال أن يجعل التأثير المتبادل بين العمود ومسطحه ظاهراً بوضوح ، أى الصلة أو النضال بين الثقل (مسطح العمود) وبين حامل (الثقل) . ومن هنا كان الجدار أقل تأثيراً من ناحية الجمال المعماري من العمود ومسطحه : لأنه ، ولو أننا هنا بازاء حامل ومحول فانهما ليسا متبايزين بدرجة تسمح برؤية مدى التأثير المتبادل بين الاثنين . ولذلك نجد بعض أنواع الطراز تلجأ إلى وضع أعمدة في وسط الجدران بارزة عنه بعض البروز ، وما ذلك إلا لاشعار الناظر بوضوح الصلة بين الحامل والمحمول أو حامل الثقل والثقل ؛ ولكن هيهات مع ذلك أن يحدث عن هذا نفس التأثير الذي يحدثه العمود المنفصل .

لكن يجب من أجل تحصيل أعلى درجة من الجمال في المعمار ان يكون النضال بين الثقل وحامل الثقل ، أى بين قوة الثقل وقوة التصلب ، سجال أو شبه سجال ، والا انتهينا إلى صورة خارقة خيالية جدا لاتتفق وحقيقة ما نشاهده في الطبيعة : وهذا هو السبب في تفوق المعمار القوطي ، في نظريته يهور . فان الفكرة الأساسية في المعمار اليوناني هي في التوازن أو الأزان في نثر النضال (١١٢ - شينوزو)

بين الثقل والصلب ، بينما هي في المعمار القوطى فى الانتصار التام والظفر المطلق الذى يحرزہ التصلب على الثقل . فإننا نجد المعمار القوطى قد اختفى فيه الخط الأفقى ، وهو الخاص بالثقل ، ولا يظهر تأثير الثقل إلا بطريق غير مباشر على هيئة أقواس وقباب ، بينما الخط العمودى ، وهو الخاص بحامل الثقل ، يسود وحده ، معبرا فى صخب عن انتصاره الهائل على التصلب بواسطة الدعام المفرطة فى العلو وبواسطة الأبراج والبرجمات والسهمان التى ترتفع محلقة فى الهواء دون أن تكون حاملة لشيء . أما المعمار اليونانى فعلى العكس من ذلك يوازن بين تأثير الثقل وبين تأثير حامل الثقل فى انسجام بديع . ولهذا فانه حقيقة لها أساسها فى الطبيعة ، بينما انتصار التصلب على الثقل وهم ، فاذا زاد وأفرط ، كما هى الحال فى الفن القوطى ، خرج عن كل معقول دخل فى باب الخوارق والأسرار المعجبة .

فاذا ما ارتفعنا فوق هذه الدرجة ، درجة خواص للمادة الجامدة قليلا ، وصلنا إلى الطبيعة النباتية ، وهى التى يعبر عنها فى فن البساتين . وهذا الفن يقوم الجمال فيه على شيئين : تعدد الموضوعات الطبيعية المحشودة فى البساتين ثم ظهورها بوضوح يجتذب عين الناظر ، ولكن هذا الوضوح ليس معناه انفصالها بعضها عن بعض بل لابد مع ذلك الانفصال أن تكون فيما بينها وبين بعض فى ارتباط متسق متبادل . ولكن الجمال فى هذا الفن يقوم فى جوهره

على الطبيعة ، ولهذا فإنه كلما كان فعل الطبيعة فيه أظهر من فعل الإنسان بيده الثقيلة ، كان الجمال أكبر. وهذا ما يميز البستان الإنجليزي أو بالأحرى الصينى عن البستان الفرنسى القديم . فإن سر الجمال فى البستان الإنجليزي أنه يوهمك أن الفن لم يتدخل إلا قليلا ، وأن الطبيعة قد تركت تفعل فعلها فى حرية تامة ؛ فهو يدعو الطبيعة فى مكان معين إلى إظهار مكنونها أعنى إرادتها والتعبير عن صورها . بينما البستان الفرنسى يعكس فى الأكثر ، إن لم يكن دائما ، إرادة مالك الحديقة أو مخططها ، فيفرض إرادته هذه على الطبيعة ويجعلها تعبر لآعن صورها الحقيقية بل عن نزواته وأهوائه : ولذا تمتاز بتلك السياجات ذوات المقاطع المستوية ، والأشجار المنتظمة الأشذاب على أنحاء كثيرة ، والمخارف المستقيمة الخ . وأيا ما كان ، فإن فن البساتين لا يكشف عن عمل حقيقى فنى ، فضلا عن أن إرادة الإنسان فى الخلق والابداع لديه محصورة بمحد منها الطبيعة بقسوة .

أما الفن الذى يكشف عن عمل الانسان الضخم ويعبر فيه عن درجة أعلى بكثير من هاتيك ، فهو فن التجسيم بنوعيه : النحت والتصوير . فإن موضوعه الجمال الإنسانى وهو ، كما قلنا من قبل ، أعلى مراتب الجمال ، لأن فيه أعلى درجة من درجات التحقيق الموضوعى للإرادة . ويمتاز النحت من التصوير بأن المهم فى

الأول هو الجمال والرشاقة ؛ بينما المهم في التصوير هو الخلق . ذلك أن النحت يعبر عن تحقق الارادة الانسانية موضوعياً في المكان ، وهذا هو الجمال ؛ وفي الزمان ، وهذا هو الرشاقة . والرشاقة تقوم على الحركة والوضع في الجسم . ولهذا عرفها فنكلمن ، عالم الجمال الألماني المشهور في القرن الثامن عشر ، بأن قال : « إن الرشاقة هي النسبة الحقيقية بين الشخص الفاعل وفعله » : ولهذا فإن الجمال يوجد في النبات ، دون الرشاقة . ومن هذا يتبين أن الرشاقة عبارة عن وفاق وانسجام بين حركات الأعضاء في الجسم وأوضاعها بحيث يكون التعبير عنها متلائماً بالدقة وإياها ، فلا فضول ولا خروج على الانتظام . أما التصوير فالمهم عنده الخلق والتعبير والعاطفة والوجدانية . ولما كانت لكل إنسان « صورته » الخاصة ، وكان الفن تعبيراً عن « الصورة » ، فإن التصوير يعبر عن صورة الفرد ، أعنى خلقه ؛ ولكنه لا يعبر عنه في أعراضه الفردية ، بل يتحد دائماً إلى استخلاص الطابع الانساني العام في خلق الفرد ، ثم تصويره ؛ فالخلق هنا إذن خلق مثالي يعبر عن « صورة الانسانية عامة » . لكن ليس معنى هذا أن التصوير لا يعبر عن الجمال ، بل هو يعبر عنه ويخلق معاً ؛ فلا يجب أن يحو الجمال الخلق ، كما لا يجب أيضاً أن يحو الخلق الجمال ؛ لأن محو الجمال ، أعنى الصورة الانسانية العامة ، ينتهي إلى الرسم الهزلي ؛ ومحو الخلق ، أعنى الصورة الشخصية ، من شأنه

أن يجعل التصوير خالياً من كل معنى . فالجمال والخلق إذن يتعاونان في التصوير . ومع ذلك فيجب أن يلاحظ هنا الفارق الذي ذكرناه من قبل بين النحت والتصوير ، وهو أن المهم في الأول الجمال والحركة ، وفي الثاني الخلق . والعلة في هذا التفريق أن الجمال المطلق الذي يتطلبه التصوير لو أنه حقق في النحت لآنتج تشويهاً في التعبير عن الخلق وتزييفاً له ولأحدث مللاً وسآمة ، لأن الخلق سيكون حينئذ رتيباً لانتوع فيه . ولهذا فإن التصوير يستطيع أن يعبر عن الوجوه القبيحة والأجسام الهزيلة، أما النحت فيشترط في التعبير عنه إن لم يكن الجمال المطلق، فعلى الأقل قوة الشكل وامتلاؤه ومن هنا نستطيع أن نفهم السر في توفيق دو مينكو (سنة ١٥٣١ — ١٦٤١) ، الرسام الايطالى المتأثر بالبساطة والدقة ، في الآثار الفنية الرائعة الذي صور فيه المسيح مصلوباً ذا جسم هزيل، والقديس جيروم وهو يحتضر بعد أن أنهكته السن والمرض ؛ كما نفهم السبب في إخفاق دو تناو (سنة ١٢٨٢ — سنة ١٤٦٦) ، النحات الواقعى الإيطالى ، في تصوير يوحنا المعمدان الذى لم يبق الصوم للمستمر على أثر فيه غير جلد ملتسق بعظامه ، وذلك في التمثال المرمى للوجود في رواق فيرنتسه . فالأول نجح لأنه استعان في التعبير بالرسم والتصوير ، والثاني أخفق لأنه لجأ إلى النحت . والنحت يمثل أكثر إلى التعبير عن تأكيد إرادة الحياة ، بينما التصوير يتجه بالأولى إلى

إنكار إرادة الحياة . ولعل في هذا تفسيراً لهذه الظاهرة في تاريخ الفن ، ألا وهي أن النحت كان الفن الرئيسي عند الأقدمين ، بينما التصوير هو الفن الأول عند المحدثين للمسيحيين .

هنا ويعرج شوبنهاور على مشكلة أثار الكثير من الجدل في عصره ، بعد أن عاجلها لسنج في بحث طويل ، وتلك هي مشكلة تمثال لاؤكون . ويمكن أن تصاغ هكذا : « لماذا لا يصرخ لاؤكون ؟ » والقارىء يذكر أنه في أحضان حية مخيفة أحاطت بجسمه وبجسم أولاده . وقد حل لسنج هذه المشكلة بأن قال إن الصراخ والجمال لا يجتمعان ، بعد أن نقد التفسير الذى أدلى به فنكلمن حين عزاء عدم الصراخ إلى ضبط النفس وقوة التجلد عند لاؤكون . وأضاف إلى هذه الحجة حجة أخرى ، هي أن الفنان ما كان له أن يصور في أثر فنى دائم غير متحرك حالة عارضة ليست باقية ، هي حالة الصراخ . وقد رد جيته على هذه الحجة بأن قال إن المسألة على العكس من ذلك تماماً ، فإن الفنان يحاول دائماً أن يلتقط مثل هذه اللحظات العابرة ليخلدها في الأثر الفنى . وأخيراً جاء ألويس هرت (سنة ١٧٥٩ — سنة ١٨٢٧) عالم الآثار المشهور فأدلى بتفسير ثالث ، وهو أن السبب في عدم صراخ لاؤكون هو أنه كان حينئذ في حالة اختناق أو سكتة رئوية ، فلم يكن في قدرته الصراخ . ويعجب شوبنهاور من كل هذه التدقيقات الباردة في حل مسألة هي من البساطة بمكان . فالعلة

فى عدم صراخ لاؤكون ، فى نظر شوبنهاور ، ترجع إلى طبيعة فن التحت نفسه . فهذا الفن لا يعبر عن أصوات ، بل عن شكول أو حركات ؛ والصراخ صوت ، فلا يستطيع التعبير عنه مهما بذل من محاولات رمزية للإشارة إليه : مثل فتح القم . ومن هنا نفهم السر فى أن لاؤكون فرجيل يصرخ صراخاً هائلاً ، بينما لا يصرخ فى هذا التمثال . فالشعر يعبر عن الصوت ، فيستطيع إذن التعبير عن الصراخ ، والنحت لا يعبر عن الصوت ، فلا يقدر على التعبير عن الصراخ . ولهذا لجأ المثال ، من أجل التعبير عن الألم العنيف الذى يحس به لاؤكون ، إلى وسائل التعبير الخاصة بالنحت : وهى الرشاقة ، أعنى حركة أعضاء الأجسام ونسبة أجزائه بعضها إلى بعض .

وفى الشعر نرفع إلى أعلى درجة من درجات التحقق الموضوعى للإرادة وذلك بالتعبير عن الإنسان فى نوازه المستمرة وأفعاله المتصلة . وهو فن يقوم بتحريك الخيال بواسطة الألفاظ . ويمتاز من التاريخ بأن التاريخ لا يعبر عن الإنسان فى « صورته » ، بل فى حوادثه وأعراضه وتغيراته ؛ أما الشعر فيدرك « الصورة » ، أعنى الطبيعة الانسانية العامة ، بفض النظر عن العلاقات والزمان ؛ أى أنه يدرك التحقق الموضوعى التام للإرادة فى أعلى درجات التعبير عنه . ولهذا فإن الذى يريد أن يعرف الانسانية فى جوهرها الباطن ، فى صورتها ، متحققة ومتطورة باستمرار ، فعليه أن يبحث عنها فى

الآثار الخالدة لكبار الشعراء ؛ ففيها صورة أكثر أمانة وأعظم وضوحاً من تلك التي يعرضها علينا المؤرخون : لأن خير هؤلاء بعيدون عن أن يكونوا في المرتبة الأولى كشعراء ، فضلاً عن أنه تعوزهم حرية الحركة .

وأول شرط يجب أن يتوافر في الشاعر من أجل تحقيق هذا الغرض أن يكون ممتلئ الشعور بقيمته ، مؤمناً بمواهبه ، ذا ثقة بعبقريته معتزلاً بنفسه إلى الحد الأقصى . « فكل شاعر يجب أن يعتقد في نفسه أنه ممتاز ، طالما عبر بدقة عما أدركه ، وطالما كانت الصورة التي يقدمها موافقة للأصل الذي تصوره في ذهنه ؛ ويجب أن يظن في نفسه أنه ند لكبار الشعراء ، لأنه لا يجد في آثارهم شيئاً أكثر مما في آثاره ، أعني شيئاً أكثر مما في الطبيعة نفسها ، ولأن نظراته لا تستطيع أن تنفذ إلى أبعد مما نفذت إليه ... ومع ذلك فإن الناس يحاولون أن يضعوا من هذا التقدير الشخصي ، بأن يفرضوا عليه التواضع لكنه من المستحيل على الرجل الممتلئ بالفضل والجدارة ، الشاعر بقيمته ، أن يغمض عينيه عن عبقريته بقدر ما هو مستحيل على رجل طوله ستة أقدام أن لا يرى نفسه أعلى من الآخرين . وها هو ذا هوراس ولوكرتيوس وأوفيد والأقدمون جميعاً تقريباً كما هم قد أشادوا بذكر مناقبهم ، وهكذا فعل أيضاً من بين المحدثين دانتة وشكسبير وبيكون وغيرهم وغيرهم . وإن من غير المعقول إطلاقاً أن يكون

الإنسان عظيم الروح دون أن يشعر بذلك ويشعر الآخرون والمعجزة وحدهم هم الذين يتخذون من التواضع فضيلة، حيث تعوزهم كل فضيلة، وما هذا التواضع إلا شعورهم بعدمهم المطلق وتفاهم التامة... وقد قال كورنى بكل صراحة: إن التواضع الزائف يزيل كل ثقة: فأنا أعرف قيمتى، وأعتقد بما يقوله عنها الآخرون، كما أن جيته هو الآخر قال بوضوح: «الصعاليك وحدهم هم المتواضعون».

وللشعر أنواع تختلف تبعاً لنسبة العنصر الموضوعى؛ فكلما ازدادت درجة الموضوعية علت درجة الشعر؛ ولهذا فإن الشعر الغنائى فى المرتبة الدنيا، بينما الشعر المسرحى فى المرتبة العليا: فى الأول العنصر الثانى هو السائد؛ وفى الثانى السيادة المطلقة للعنصر للموضوعى. وبين هذين الطرفين المتباعدين توجد سلسلة متدرجة طويلة تبدأ من الأغنية القصصية (الرومانس) حتى تصل إلى الملحمة بالمعنى الحقيقى؛ فإن الشاعر فى الملاحم لا يختفى بقدر ما يختفى فى المسرحية.

ولما للمسرحية من أهمية عظمى، فإن علينا أن نتحدث عنها فى شئ من التفصيل فنقول: «إن الغرض من المسرحية عامة أن تبين لنا بالمثال ماهية الإنسان ووجوده؛ سواء أكان ذلك ببيان الجانب السار أم ببيان الجانب الحزين أم الانتقال من الواحد إلى الآخر» وهنا تنشأ مشكلة، هى: هل الجانب الرئيسى هو الماهية، أى

الأخلاق ، أو الوجود ، أعنى المصير والحادث والفعل ، والواقع أن كليهما وثيق الارتباط بالآخر : لأن المصير والأحداث هي التي تحمل الأخلاق على إظهار ماهيتها ومكنونها ، ومن ناحية أخرى ، الأخلاق وحدها هي التي يصدر عنها الفعل وما يتلوه من أحداث . لكن الشاعر يستطيع أن يغلب الجانب الواحد على الآخر ، ومن هنا تنشأ عدة أنواع من المسرحيات طرفاها المتباعدان هما من هذه الناحية : ملهاة الخلق ، وملهاة العقدة . ولكننا نجد هذين العنصرين على كل حال في كل مسرحية . وما الغرض في للمسرحية إلا أن تبين لنا الأفعال الجبارة التي تنشأ من عاملين : أخلاق خطيرة ، وأفعال خطيرة . » ومن أجل تحقيق هذا الغرض إلى أعلى درجة ممكنة ، يبدأ الشاعر بأن يقدم لنا الأخلاق في حالة سكون ، غير كاشف لنا إلا عن الصبغة العامة ، من أجل أن يدخل من بعد مقصداً يحدث فعلا ، وهذا الفعل يصبح باعناً جديداً قوياً على فعل جديد أكبر أهمية ، وهذا بدوره يولد مقاصد جديد تزداد قوة : ففي مدى الزمان المناسب للموضوع ، يخلى الهدوء الأول السبيل إلى أشد أنواع التهييج ، وفي إبان هذه الحركة تحدث الأفعال الرئيسية التي تظهر فيها بكل جلاء الصفات التي ظلت نائمة في هذه الأخلاق حتى ذلك الوقت ، إلى جانب ما يبدو فيها من مجرى شئون هذه الحياة الدنيا .

والصورة العليا للسرحية تبدو في المأساة ، ولهذا تعد بحق
أسمى أنواع الشعر ، سواء أ نظرنا إليها من ناحية صعوبة إنشائها في
ذاته ، أم من ناحية الأثر الذي تحدثه في نفس النظارة . والشعور
الذي تبعثه قينا ليس شعوراً بالجمال ، ولكن بالسمو . « لأن
المأساة تكشف لنا عن الجانب الرهيب من الحياة ، عن شقاء
الانسانية ، وسيادة الاتفاق والخطأ ، وسقوط العادل ، وانتصار
الأشرار ، فهي تضع أمام أعيننا إذن طبيعة هذا العالم ، تلك الطبيعة
التي تصطدم مباشرة بإرادتنا . فنشعر بازاء هذا المنظر بقوة تدفعنا
إلى أن ننأى بإرادتنا عن الحياة جانباً ، وإلى عدم الرغبة في الوجود
أو التعلق به . ولكن هذا نفسه ينذرنا بأنه قد بقي عنصر آخر
فيينا لا نستطيع إدراكه بطريقة إيجابية بل بطريقة سلبية ، باعتبار
أنه لا يرغب بعد في الحياة . . . حين الكارثة المحزنة ، تقتنم نفوسنا
بكل وضوح وجلاء بأن الحياة ماهي إلا كابوس ثقيل يجب أن
نستيقظ منه . . . وإن ما يعطى للأسيان ، أيا كانت صورته ،
توئبه نحو السامى ، هو اكتشاف هذه الحقيقة ، ألا وهي أن
العالم والحياة عاجزان عن أن يقدمنا لنا أية مرضاة حقيقية ، وهما
من أجل ذلك غير خليقين بتعلقنا بهما ، هذا هو جوهر الروح
الأسبانية ، وهذا هو سبيل التسليم . ولهذا نجد أن أسمى الطبائع
وأحفلها بالنبالة والكرامة قد اضطرت في النهاية ، وبعد كفاح

طويل شاق تحملت فيه ما تحملت من مصائب وآلام ، إلى العزوف
والزهد والانصراف عما كانت تسعى حتى ذلك الحين إلى تحقيقه ،
وإلى التضحية بكل ما عسى أن يوجد في الحياة من متع ومسررات .
هكذا فعل هملت ؛ وهكذا فعلت عروس مسينا في رواية شلر بهذا
الاسم ، وجرتشن (مرغريت) في رواية « فاوست » . والمعنى الحقيقي
في كل مأساة والمغزى الأصيل الذي يجب أن يكون جوهرها هو
أن ما يكفر عنه البطل ليس خطاياها الفردية الخاصة ، وإنما هو
يكفر عن الخطيئة الأصلية الأولى ، وأعني بها خطيئة
الوجود نفسه . وهذا ما عبر عنه كلدرون ، زعيم الشعراء الأسبان
حين قال : « لأن أكبر خطايا الإنسان أن يولد » ، على لسان الأمير
الوفى في مسرحية « الحياة حلم » ، وشكسبير على لسان هملت حين
قال في النهاية : « لم يبق إلا الصمت » ؛ وما صاح به فاوست في
ختام مأساته الخاصة : « ليتنى ما ولدت ! » .

تلك أنواع الشعر . أما صناعته الفنية فتستمد أصولها من
تعريفه الذي ذكرناه في البدء وهو أن « الشعر هو الفن الذي يحرك
الخيال بواسطة الألفاظ » فواده إذن هي الألفاظ بوصفها دلالات
على تصورات ، ومهمته أن يترجم عن « الصور » بالرسوم ، لأن
الصور يجب أن يعبر عنها الفن في عيان ورسوم عينية قاتمة . فعليه إذن
أن يعبر عن التصورات والمعاني المجردة في رسوم محسوسة عيانية

ولهذا نراه يلجأ في التعبير إلى اللغة المجازية يستمد منها وسائله الأصلية لتحقيق أهدافه : من تشبيهات ومجازات واستعارات وكنائيات وتلوحيات ، فهذه الوسيلة وحدها تهيأ له أن يحدد نطاق المعنى المجرد فيمطيه قواماً محدود المعالم واضح الرسوم بادی الاساریر ، حتى يبدو وكأن العين تشاهد مدلوله الحسی عیاناً . ومن الوسائل البارعة لإحداث هذا التأثير ، استخدام النعوت والأوصاف بجانب المعاني المجردة ، فإن هذا من شأنه أن يحدد المعنى ويبرزه في صورة عيانية . ولهذا نرى كبار الشعراء يلجأون إليها باستمرار فهذا هوميروس نراه دائماً تقريباً يضيف إلى كل اسم صفة تشق نطاق المعنى المجرد الذي يدل عليه الاسم فتحدد منه أكثر فأكثر وتكشف معالم صورته المسمانية بطريقة أكثر جلاء ، فنراه مثلاً يقول : « هوى ضوء الشمس الباهر في أحضان المحيط ، جاذباً الليل القاحم على الأرض الخنون » . وهاهو ذا جيته ، وقد هاج في نفسه الخنين إلى إيطاليا وإلى جو الجنوب ، يقول : « (حيث) نسيم العليل يهب من السماء الزرقاء والآس ساكن والغار مشرع » . ففي هذه المعاني والصور القليلة استطاع أن يهيب بمجو الجنوب ويحيي روحياً فيه . ويقول بعد ذلك : « هل تعرف الدار ؟ سقفها يقوم على صمد ، والبهو يرف ، والغرفة يشع منها النور ، وعلى الجدران رسوم من للرمر ترنو إلى » ، في هذه الأوصاف والجزئيات الضئيلة

مثل لنا إيطاليا ذات الفنون أروع تمثيل ، وكأنها قد عرضت نفسها أمام عينه حية مشاهدة .

وبالشعر تنتهى سلسلة الفنون التى تعبر عن « الصور » باعتبارها التحقق للموضوعى للإرادة . وكلها لا تعبر إلا عن الإرادة نفسها مباشرة بل بطريق غير مباشر ، ألا وهو طريق « الصور » . أما الفن الذى يعبر عن الإرادة مباشرة ، فهو فن الموسيقى . وهنا نجد شوبنهور يحلل فلسفة للموسيقى ويكشف عن سرها إلى درجة أوفت على الغاية العليا والأمد الأقصى فى براعة التحليل وعمق النظرودفه الإحساس ولم تظهر الموسيقى من قبل - بل ولا من بعد - بمن استطاع أن يكشف عن سرها الميتافيزيقى كما فعل .

فالموسيقى عند شوبنهور « فن مستقل بذاته عن بقية الفنون كلها تمام الاستقلال . ففيها لا نجد تقليد أو تكرار أية صورة للكائنات الموجودة بالعالم ؛ ولكن لها مع ذلك من الجلال والروعة - وقوة التأثير فى أصمق الإنسان ، والنفوذ إلى أخفى خفاياه ، وكأنها لغة عامة كل العموم قد فاقت فى وضوحها العالم المرنى نفسه ما يجعلنا نعددها المعبر الأكبر عن جوهر الوجود وحقيقة العالم » . ذلك لأن الموسيقى هى وحدها من بين الفنون التى تعبر عن الوجود فى وحدته المطلقة ، لأن هذا الجزء أو ذاك كما تفعل بقية الفنون ، فهذه تعبر عن صور متعددة جزئية للوجود ، الذى هو الإرادة المطلقة الكلية

كما تتحقق في الظواهر ، ولا تستطيع أن تدرك الوجود ككل واحد تسوده إرادة واحدة بل يتعلق كل فن منها بطائفة من الظواهر التي يتكون منها هذا العالم المحسوس . أما للموسيقى فتجاوز الصور ، هذا للظهر الأول للتحقق للوضوح للإرادة ، إلى الإرادة نفسها في أعماقها وجوهرها وأدق مضمونها وخفاياها . وتعبّر عن هذه الإرادة مباشرة لافي صور منعزلة مفردة ، بل في كل وحدتها المطلقة « إنها تصوير دقيق شامل لإرادة الحياة ، التي هي الوجود ، تصوير لها في مدّها وجزرها ، وضلالها وهداها ، ومتناقضاتها وأحوالها للضطربة المتغايرة ، ونزعاتها إلى الهدم وإلى البناء . وهي تعبّر في لغتها تعبيراً كاملاً صادقاً عن إرادة الحياة في جوهرها كله ، لافي أجزائها وأطورها المختلفة المتعددة : فلا تعبّر عن هذا الألم أو ذاك ولا عن هذا السرور أو ذاك ، وإنما تعبّر عن الألم كله والسرور كله في جوهرها وطبيعتها » ، كما قلنا في كتابنا « نيتشه » ونحن نعرض نظرية الفن والموسيقى عند شوبنهور . وبيان ذلك أن الموسيقى تتجاوز « الصور » إلى الإرادة نفسها ، أي أنها مستقلة عن عالم الظواهر ، هذا العالم الذي تتحقق فيه « الصور » . ولذا تستطيع أن تحيا بدون هذا العالم وأن تبقى لوفنى هو ، بعكس بقية الفنون ، التي لا تستطيع إلا أن تعتمد على هذا العالم في كل شيء . ولم لا ، وهي تعبّر عن « الصور » التي لا ترى متحققة إلا فيه ، ولا قوام

حسباً لها إلا به . فقامها إذن نفس المقام الذى « للصور » ، من حيث أن كلا منهما تحقق موضوعى مباشر للإرادة كلها ، التى هى العالم . ومن هنا جاء تأثيرها الهائل فى النفس ، مادامت هكذا تعبر عن الوجود فى جوهره وأعمق أعماقه بطريق مباشر ؛ بينما الفنون الأخرى تعبر عن الوجود بطريق غير مباشر ، أو بالأحرى لاتعبر إلا عن ظله ، لا حقيقته ، وهى الصور . ومن هنا أيضاً ، أى نظراً إلى أن كلا من الموسيقى و« الصورة » تحقق الإرادة موضوعياً كان لابد أن يوجد ليس فقط تشابه مباشر ، بل وتواز وتماثل بين الموسيقى و« الصور » .

وهنا نجد شوبنهور ينتقل من هذا الكلام العام إلى التحديد لحقيقة التماثل . فيقول إن الأصوات الأربعة التى تكون كل انسجام وهى الأعلى (تينور) والادنى (باص) والعليا (سوبرانو) والدنيا (ألتو) أى النغمة الأساسية والثالثة والخامسة والثامنة ، هذه الأصوات تماثل الدرجات الأربع لسلم الكائنات ، أعنى المملكة المعدنية ، والمملكة النباتية ، والمملكة الحيوانية والإنسان . ويستمر فى بيان التشابه أو التماثل بين قوانين الموسيقى وقوانين المعالم المحسوس ، بطريقة لانستطيع أن نتابعه عليها ، لأن قيمتها العلمية متهمة ، فضلاً عما فى كلامه عنها من غموض واضطراب . وهى محاولة تذكرنا بتلك المحاولة البارة - ولكنها عقيمة - التى قام بها ليفشاغوربون من قبل .

ويؤكد شوبنهور استقلال الموسيقى بنغمها عن بقية الفنون بقوة فيقول إن الموسيقى كموسيقى ليست فى حاجة إلى الأصوات أما ما يثير هذه الأصوات من ألفاظ ومناظر وحركات فلا معنى للموسيقى كثيراً . أجل ، قد تستفيد من الألفاظ فى الأغاني ومن المناظر والحركات فى الأوبرات ؛ ولكنها استفادة ثانوية محدودة لأن تأثير الأصوات أقوى بكثير جداً وأسرع وأدق من تأثير الألفاظ . والصلة عكسية حينما تضاف الموسيقى إلى هذه الأشياء : فى الأوبرات والأغاني للموسيقية . « لأن فن للموسيقى لا يلبث أن يكشف فيها عن موارده وقوته الكبرى : فسرعان ما تجعلنا الموسيقى ننفذ إلى الأعماق النهائية الخفية فى العاطفة للعبير عنها بالألفاظ أو الفعل الممثل فى الأوبرا ، وتزيل النقاب عن طبيعتها الحقيقية وجوهرها الصحيح ، بل وترفع السجاف عن روح الحوادث والوقائع نفسها ، بينما المسرح لا يقدم لنا غير الغطاء والجسم » . ولهذا فإن تعبير للموسيقى يبلغ أوجه حينما يخلو من الألفاظ والمناظر والأفعال وهو ما يتحقق فى السيمفونيات على الوجه الأتم . فسيمفونية من سيمفونيات بيتهوفن مثلاً ، نرى فيها خليطاً هائلاً من الأصوات لكنه يقوم مع ذلك على أكمل نظام ، ونضالاً عنيفاً ينحل من بعد إلى أجل انسجام . وهى من أجل هذا أجل وأدق تعبير عن طبيعة الحياة ، التى تدور فى خليط عجيب من الصور اللانهائية (١٢٢ - شوبنهور)

وتحتفظ بكيانها بواسطة فناء للصور مستمر. وفيها نسمع أصوات جميع المواقف والانفعالات التي يمكن أن تختلج في النفس الإنسانية لكن بطريقة مجردة ، وكأنها عالم من الأرواح الخالصة قد خلا من كل مادة . أجل ، إننا نميل دائماً إلى الترجمة عنها في صور محسوسة ، فيضفي الخيال عليها لباساً من الواقع ويخلع عليها اللحم والعظام ، ولكن هذا ليس من شأنه أن يجعل فهمنا لها أحسن ، ولا تذوقنا أكل بل بالعكس ، نحن نحملها حينئذ بأشياء غريبة عنها تشوهها وتدنس طهارتها . فمن الخير لنا إذن أن تتذوقها خالصة طاهرة كأصوات مجردة من كل لباس محسوس .

وتذوقنا للموسيقى يتم دائماً في الزمان وبواسطة الزمان ، بغض النظر عن المكان والعلية ، أي لا ندركها بالذهن ، لأن الأصوات تحدث أثرها الجمالي بتأثيرها الخالص دون أن تكون في حاجة إلى الارتفاع إلى مصدرها وعلتها ، كما هي الحال في العيان . فنحن نحس بتأثيرها ونشعر بما لهذا التأثير من متعة عظيمة ونجدها ترن في أسماعنا وكأنها صدى لفرديوس مألوف لدينا ، ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نعلمها ونفسرها . والعلة في ذلك أنها تصور لنا كل الحركات الخفية التي يهتز بها كياننا دون ما يصاحبها في الحياة الواقعية من آلام وعذاب ؛ وإنما هي حركات خالصة من كل إرادة ، وإن كانت تعبيراً عن كل الإرادة .

وبهذا تفتتحي نظرية شوبنهاور في الفن : ومنها نرى أنه قد عني
 بالفن عناية خاصة ، مصدرها نظريته العامة في الوجود باعتبار أن
 جوهره إرادة عمياء قاسية وحشية ، وإن العالم المرئي ماهو إلا
 وهم خُصب ؛ ولا سبيل لنا إلى التخلص من كابوس هذا الوم
 ونير تلك الإرادة غير الفن ، لأن الفن وحده هو الذي يتأمل العالم
 حراً من قيد الإرادة ومن قيد مبدأ العلة الكافية ، وبالتالي خالياً
 من كل ألم ووم ، لأن مصدرهما الإرادة ومبدأ العلة . وفي هذا
 التأمل الخالص والمعرفة المتحررة ، يشعر المبتقري ، وهو وحده
 الذي يملك القدرة على هذا الشعور ، بأنه ينعم بمتعة لا حد لها ،
 ونشوة حارة تنسيه العالم بارادته الوحشية وأوهامه الخيالية ؛ وبأنه
 قد تسلم ضد تلك الوحدة التي قضى عليه بالعيش فيها وسط الجموع
 الحاشدة التي تسلك سبيلها الوعر الشاق وعليها نير الإرادة الذي
 لا يرحم ، وعلى عيونها نقاب الوم الهائل المريع ؛ فيشعر بالسوى
 والعزاء .

لكنه عزاء موقت عابر ساقه إليه الحلم . وهيات أن يكون
 في الحلم جميل العزاء . فسرعان ما تصرخ « الإرادة » في وجهه
 بأعلى صوتها الرجاس : ائقبه ! فأنا الوجود .

العالم إرادة

« الإرادة أصل الوجود »

مُلَاحَظَة

إرادة الحياة

« الإرادة اندفاع أعمى إلى الحياة »

الأطراف في تماس ، تلك حقيقة لن نجد لها شاهداً خيراً من فكر شوپنهاور . فهذا المفكر الذي أكد الذاتية حتى كاد أن يجعل منها مقولة الوجود الوحيدة ، وتعمق مضمونها حتى لم يبق من معناها ومداها على شيء ، هو بعينه من أضاف إلى الموضوعية أعلى نصيب من الوجود ؛ وهذا الذي صور لنا المعالم الممثل خليطاً لانهايا من الظواهر الممنعة في التمدد والتمايز ، هو الذي طارده شيطان الوحدة حتى أرجع كل شيء إلى مبدأ واحد حقيقي ؛ ثم هذا الذي ضرب حول الذات نطاقاً هائلاً لن يسمح لها بأي اتصال بشيء آخر أياً كان غير نفسها ، ليس واحداً آخر غير من ألح في القول بوجود كائن عال على الذات هو موضوعها وحاملها والأرض التي تمد بحذورها فيها

وهي ظاهرة نجد ها عند كثير من المفكرين ، ونجدها بوجه خاص عند فيلسوف معاصر لشوپنهاور ، ألا وهو كيركجورد . فهو الآخر قد غالى كثيراً في الذاتية لدرجة أنه جعل من « الأنا » أو « الذات » الوجود الوحيد ؛ ولكنه اضطر بمذهبه أن يخرج بالذات عن ذاتها كي يضعها

وجها لوجه أمام كائن عال عليها ليس في وسعها إلا أن تقف وإياه في نوع من الصلة خاص ، وهو الله . « إن الذاتية ، هكذا يقول كيركجورد ، حينما تبلغ أوجها ، تستحيل من جديد إلى الموضوعية ؛ وتلك ، في نظري ، نتيجة لمبدأ الذاتية لم تكتشف بعه . »

ولكن شوينهور استطاع هو الآخر أن يكتشفها ، فينتقل ، كما انتقل كيركجورد ، من الذاتية المطلقة إلى الموضوعية المطلقة . وبالطريقة عينها التي لجأ إليها وأعني بها « الطفرة » ، هذا السمو الشعري للفكر ، كما يقول مندروزون . وهي طفرة تقوم بها بالفعل ، دون أن ندري ونشعر شعوراً واضحاً بكيفية قيامنا بها ولا العلة التي دفعتنا إليها ؛ بل نحمد أنفسنا مدفوعين إلى القيام بها دون وعي منا ولا شعور ، ودون أن تكون تمت مقدمات مذهبية برهانية يمكن استخلاصها منها . وكل مفكر ، مهما ادعى وتظاهر بأن كل ما في مذهبه محكم النسيج المنطقي ، معقول ، تمجده يلجأ إليها إذا فتشت جيداً فيه . ولذا يبدو لي أنها طبيعية في الفكر ، لأنها أيضاً من طبيعة الوجود . فهي هذا اللامعقول الدائم ، المقابل للفناء ، في جوهر الوجود . وإن شئت عليه أمثلة ، فلديك في الفكر الحديث ما يغنيك : فهذا ديكارت قد قام بالطفرة في فكرة الله الذي يضمن اتفاق الفكر مع الوجود ؛ وليبنس عبر عنها في الأنسجام الأزلي لكي ينتقل من الذرات الروحية التأثير المتبادل ، بعد أن غلق من

دونها الأبواب ؛ ثم كنت استعان بها حيناً أراد أن يضع الأخلاق . وحسبى هؤلاء . وعندى أن لأجناح عليهم فى أن يأتوها ، لأننى أعتقد أنهم بهذا إنما يعبرون عن الوجود نفسه ، الذى قلنا إنه يقتضى الفناء كقولة جوهرية فيه ، ويستلزم العدم بوصفه هذا العنصر الرئيسى المكون له منذ أن يكون ، كما علمنا هيدجر . ومقابل العدم الوجودى فى الفكر ؛ اللامعقول . فلن يكون فكرهم حياً صادقاً إلا إذا نفذ فيه عنصر اللامعقول ؛ وإن أعجب لشيء فعجبى منهم حين أراهم يحاولون فى جهد يثير الشفقة أن يتصلوا منه ، ومن هؤلاء النقاد السطحيين الأغرار الذين يطاردونهم من هذه الناحية ، ويوهمهم قصر نظرهم العجيب أنهم بهذا إنما يأتون المفكر من مقتله .

وبعد ، فما هى الطفرة التى قام بها شوبنهاور ؟ هى تلك التى قام بها مباشرة من « الذات » باعتبارها عقلا يفكر ويمثل تبعاً لمبدأ العلة الكافية ، وبالتالى يضع الوجود الخارجى بأكمله — ولا حقيقة لهذا إلا بهوفيه — إلى الموضوع باعتباره « الإرادة » التى هى الجوهر الباطن والسر الأعظم لهذا الوجود ، وما الوجود فى الواقع إلا تحقيقها الموضوعى .

فقد انتهينا فى الفصل الموسوم بعنوان « نقاب الوهم » إلى القول بأن العالم كامتنا الوهم ، لأنه خليط من الظواهر المتعددة إلى غير نهاية والتى لا حقيقة لها فى الخارج . بل تستمد كل وجودها من الذات

وهي تمتثل. ولكننا لم نلته في الواقع إلى هذا إلا لأننا تصورنا أنفسنا عقولاً خالصة تفكر ولا تقوم بغير التفكير ، وكأن الإنسان كائن مفكر خصب ، أو على حد تعبير شوبنهاور ، « رأس مَلَك ذات أجنحة وبغير بدن » . ولكن الإنسان ليس هذا خصب ، « وإنما يعتمد بمجوده في هذا العالم ، إذ يجد نفسه فيه « ككفر » أعنى أن معرفته التي هي الأصل في العالم كامتثال تتوقف على بدن ، تأثيراته هي نقطة البدء في كل ما نقوم به من عيانات في هذا العالم » . وفي هذا البدن المفتاح الذي يهيئ لنا دخول العالم الموضوعي ، عالم الإرادة .

ذلك أن البدن يظهر لنا على نحوين مختلفين كل الاختلاف : غير مباشر ، ونحو مباشر . إذ يبدو لنا أولاً في الميان العقلي الخاضع نحو لمبدأ العلة الكافية وكأنه موضوع من بين الموضوعات التي نمتثلها . فما يحدث له من تغيرات لا تارق لدى العقل بينها وبين التغيرات التي تحدث لأي موضوع محسوس آخر ، والعلل التي تنشأ عنها الظواهر المحسوسة في الموضوعات هي بعينها ، أو تشبه تماماً ، العلل التي تحدث بسببها الظواهر البدنية . ولكن هل على هذا النحو وحده يبدو البدن ؟ أو ليست هذه النظرة إليه نظرة من خارج ، سطحية ، غير مباشرة ؟ الحق أننا إذا لجأنا إلى طريقة التأمل الباطن للبشر ، اكتشفنا سريعاً أن كل التأثيرات الباطنة والأفعال النفسية مردها إلى شيء واحد هو « الإرادة » . فقد قلنا من قبل إن للعلل صنفاً

رابعاً هو البواعث ، وهى الدوافع على الأفعال الباطنة ، وكلها تبدو على صورة مشيئات أو «إرادات» . فكل شئ يمكن إذن أن يفسر بأن مرده إلى الإرادة . « وهذه الكلمة وحدها تعطيه مفتاح نفسه كظاهرة ، وتكشف له عن معناها ، وتدله على سر وجوده وأفعاله وحركاته » .

البدن إذن هو « الإرادة » منظوراً إليه من باطن ، والإرادة بدورها هى البدن منظوراً إليها من خارج . ولهذا فإن كل حركة للبدن هى حركة للإرادة والعكس بالعكس . فإن الإرادة والبدن سيان ، أو شئ واحد ، له مظهران : مظهر مباشر هو الإرادة ، ومظهر غير مباشر هو البدن ، وفعل الإرادة هو بعينه فعل الجسم أى أن الإرادة والفعل واحد ، وإنما النظر العقلى هو الذى يفضل بينهما ، لأن فعل البدن أو الجسم ليس إلا فعل الإرادة بعد أن تحقق موضوعياً أغنى أصبح منظوراً إليه من جانب الامتثال . وتبعاً لهذا فإنه ليس بين البدن والارادة صلة العلية لأن هذه الصلة لا تقوم إلا بين شيئين متمايزين ، وليس الحال هنا كذلك .

والارادة هى جوهر وجود الانسان ، ففيها يجد الإنسان بالتأمل الباطن المباشر الجوهر الباطن الحقيقى للإنسان ، والذى لا يمكن أن يفنى ؛ وهى البذرة الحقيقية الوجودية فى الانسان ، هى ، فى كلمة واحدة ، « الشئ فى ذاته » .

وهنا يجب أن نقف قليلاً لنعرف كيف توصلنا إلى هذا «الشيء» في ذاته . فإن العالم قد بدا لنا في الأصل أنه من امثالننا ، وأن الشيء في ذاته كما يقول كنت لا يمكن إدراكه ، لأن عقلنا ، أو بالأحرى ذهننا ، لا يستطيع التفكير إلا تبعاً لمقولات لا نفوذ لها خارج نطاقه ، فلا تنطبق بالتالى على الشيء في ذاته . فكان هذا الشيء في ذاته إذن - من ناحية الاحراك الموضوعى أو المعرفة الموضوعية وأعنى بها تلك التى يقوم بها الدهن بواسطة للمقولات وبطريق غير مباشر - مجهول .

هذه مقدمات صادقة ولكن الاستنتاج منها فاسد ، من ناحية أن النتيجة تحتوى أكثر مما فى اللقدمات . ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن المعرفة للموضوعية لا تؤدى إلى معرفة الشيء في ذاته فليس معنى هذا مطلقاً أن الشيء في ذاته مجهول بوجه عام ، لأن تمت نوعاً آخر من المعرفة يفضى بنا إلى الشيء في ذاته . فإ هذا النوع الجديد ؟ إنه المعرفة للباشرة . فنحن حينما نحلل أنفسنا ، لانجد أنفسنا « ذاتاً عارفة » حسب ، بل نحن « موضوع للمعرفة » كذلك . فى حالة « الشعور بالذات » أو « الوعى الذاتى » نشاهد عنصرين : عنصراً عارفاً وآخر موضوعاً للمعرفة ، وإلا فلا معنى لقولنا : الشعور بالذات أو الوعى الذاتى ، إذا كان الاثنان لا يتميزان ، على نحو ما على الأقل . لأن الشعور بالذات أو المعرفة

الذاتية « معرفة » ، وكل معرفة كما رأينا تقتضى بالضرورة وجود ذات وموضوع : ذات تعرف ، وموضوع للمعرفة : فلا بد أن يوجد إذن في الانسان ذات عارفه وموضوع للمعرفة مختلف عن الذات : أما الشعور الذى يكون عقلا لحسب ، فستحيل ، والذات العارفة قد عرفناها ، أما موضوع للمعرفة فهو « الارادة » : من مشيئة وعزم ورغبة ورجاء ورهبة ويأس وبغض وحب ، وعلى العموم كل ما ينتج عنه لذة أو ألم . لأن اللذة هي ما يوافق الارادة ويلأعها ، والألم هو ما يعارض الارادة ويحول دون تحقق مقصدها وموضوعها .

فعرفة الإنسان لذاته ونفسه ليست من ذلك النوع الذى يستحيل معه الوصول إلى الشئ في ذاته . وإنما هي أعلى درجة من درجات المعرفة . وتمتاز أولا بأنها ليست عيانا ، لأن كل عيان ، أعنى العيان الحسى ، مشروط بمكان ؛ وثانيا بأنها ليست قبلية مثل للمعرفة الذهنية تلك للمعرفة الصورية الصرفة ، بل هي بعدية ، وتلك هي العلة في أننا لا نستطيع التنبؤ بها في حالة معينة ، وما نقوم به من تنبؤات في صدها هي غالبا جدا كاذبة ؛ وتمتاز ثالثا بأنها ليست صورية صرفة ، ولكنها واقعية بدرجة أكبر بكثير من كل معرفة أخرى « فعلينا أن نبحت إذن في « الإرادة » عن المعلوم الوحيد القابل لأن يكون المفتاح لأية معرفة أخرى ومنها يبدأ الطريق الوحيد الضيق الذى يمكن أن يفضى بنا إلى الحقيقة . ومن أجل هذا يجب أن نبدا

من ذواتنا لأجل إدراك الطبيعة وفهمها ، لا العكس . فلا يجب أن نشد معرفتنا لأنفسنا في معرفة الطبيعة .

لكن هل هذه المعرفة الذاتية المباشرة التي ندرك فيها إرادتنا تقدم لنا معرفة تامة موافقة ، للشيء في ذاته بتمامه ؟ هيئات ، هيئات ! إن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان الإدراك إدراكاً مباشراً كل المباشرة . ولكن الحال ليست كذلك ، لأن هذا الإدراك الذاتي يتم بعدة وسائط . فالإرادة تخلق لنفسها جسماً ، وبواسطة هذا الجسم عقلاً يخول لها أن تتصل بالعالم الخارجي ؛ وأخيراً وبفضل هذا العقل ، تتعرف نفسها عن طريق التأمل الباطن كإرادة . ومن أجل هذا فإن معرفة الشيء في ذاته على هذا النحو ليست معرفة تامة موافقة . خصوصاً إذا لاحظنا أن الأنا - حتى في الشعور نفسه - ، ليس بسيطاً بساطة مطلقة وإنما يتركب من جزء يعرف ، هو العقل ، وجزء يكون موضوع المعرفة ، هو الإرادة : والأول غير معروف ، لأنه ليس موضوعاً للمعرفة ، والثاني لا يعرف ؛ ولو أن الاثنين يتقابلان ويختلطان مع بعضهما بعضاً في معرفة ذات واحدة أو أنا واحد . فليست هذه الذات إذن شفاقة كل الشفوف ، وإنما هي معتمة ، ولهذا تظل لغزاً بالنسبة إلى نفسها . ولكن هذه المعرفة الذاتية تمتاز مع ذلك من المعرفة الموضوعية من حيث أنها حرة من قيدين ترسف فيهما هذه الأخيرة : هما المكان والعلية ، ولا تخضع إلا لقيود واحد أو صورة واحدة هي الزمان ، إلى جانب

التقيد العام أو الصورة العامة لكل معرفة ، أعني الانقسام إلى ذات وموضوع . وهكذا نرى أن الشيء في ذاته ، في هذه المعرفة الباطنة الذاتية ، قد تخلص من بعض أغطية الوهم ، وإن لم يتخلص منها كلها . فإن عدم تخلصه من الزمان قد جعلنا لانعرف الإرادة إلا على صورة « أفعال » مفردة متتابعة ، لا على صورة كل وكما هي في ذاتها ولذاتها . وهذه هي العلة في أن الإنسان لا يمكن أن يعرف خلقه بطريقة قبلية ، وإنما يمكن ذلك بطريقة بعدية فحسب ، أعني في التجربة وهذا أيضاً صورة ناقصة . ومهما يكن من شيء ، فإن لدينا معرفة بالشيء في ذاته بواسطة هذه المعرفة الباطنة . وإن لم تكن هذه للمعرفة بالغة حد الكمال ، فإنها على كل حال نقطة التقاطع بين الظاهرة وبين الشيء في ذاته . ولو استطعنا أن ندرك كل الظواهر بطريقة مباشرة ، لرأينا أنها كلها مثل ما تبدو الإرادة لنا ، أعني أن سر كل ظاهرة يماثل الإرادة فينا . فبالمثلة إذن نستطيع أن نقول إن « الإرادة » هي الجوهر الباطن لكل شيء ؛ وهي الشيء في ذاته . وهكذا نرى أن مذهب كنت في إمكان معرفة الشيء في ذاته ليس بصحيح ، إذا قصد به استحالة هذه للمعرفة إطلاقاً ؛ ولكنه صحيح ، إذا كان المقصود من معرفته أن تكون معرفة كاملة . فمثل هذه المعرفة الكاملة هي وحدها المستحيلة ، لأن العقل ، وهو القادر وحده على المعرفة ، يتميز باستمرار من الذات كإرادة ، أعني أن ههنا دائماً ذاتاً وموضوعاً متباينين ، ومن ناحية أخرى

لا يستطيع العقل أن يتخلص من صورة الزمان ، ولا حتى في المعرفة الباطنة ، فلهذين السببين امتنعت المعرفة الكاملة ، لا المعرفة بطريقة إجمالية مقارنة .

الإرادة إذن هي الشيء في ذاته ، وهي الجوهر الخالد غير القابل للفناء عند الإنسان ، ومبدأ الحياة فيه . فبأي معنى يفهم شوبنهاور هذه الإرادة ، التي يبدو لنا من هذه النعوت أنها تختلف عما نفهمه عادة من مدلول هذا اللفظ ؟ نحن نفهم من الإرادة أنها قوة نفسية تأتمر بالعقل وتصدر في أفعالها عن بواعث عليها العقل بأحكامه ، ولكن هذه « الإرادة » غير عاقلة ، أو إن شئت فقل إن العقل ثانوي بالنسبة إليها ، كما سنبين هذا بعد قليل في شيء من التفصيل . فما عسى هذه الارادة العمياء إذن أن تكون ؟ هنا يجب أن نفرق بين « الارادة » بالمعنى العام وبين الارادة المحدودة بالبواعث والتي يسمونها « الاختيار » : فهذه وحدها هي العاقلة ، أما الأولى فليست عاقلة . لأن الارادة المختارة تؤدي عملها تبعاً لبواعث ، والبواعث امتثالات ، والامتثالات مركزها المخ ، والأجزاء التي تتلقى أعصاباً من المخ هي وحدها إذن التي تخضع للبواعث ، والحركة التي يقوم بها الانسان على أساس هذه البواعث هي وحدها المنتسبة إلى الارادة المختارة . أما الأفعال التي لا تصدر عن بواعث فتنتسب إلى الارادة بوجه عام ، ولهذا فإتينا نضيف الارادة ، بهذا المعنى ، إلى الكائنات التي لا امتثالات لها ، أي إلى الجمادات . أعني أن في

وسمنا التوسع في معنى الإرادة لدرجة أن نضيفها إلى كل موجود. فالقوة التي بها ينمو النبات ويزكو، ويتبلور المعدن، والتي توجه الابرّة الممغطة صوب الشمال، والتي بها تتجاذب الأجسام وتتنافر أو تتجه إلى مركز الأرض في الجاذبية، هذه القوة هي الإرادة وقد تحققت في مظاهر متعددة.

وهنا تسأل شوبنهاور: ولماذا تسمى هذه الظواهر كلها مظاهر للإرادة، الإرادة الواحدة التي تبدو في مظاهر عدة؟ والجواب على هذا يسير. وهو أن كل فيلسوف يجب أن ينفذ من التعدد إلى الوحدة الخفية وراءه، فيرد كل القوى للثورة في الطبيعة إلى قوة واحدة: «أن تعرف الواحد في الظواهر للتمعددة، والمختلف في التشابهات، ذلك شرط للتفلسف كما قال ذلك مراراً أفلاطون». أما لماذا اختار لها اسم الإرادة، فما ذلك إلا من باب التعميم، تعميم الأهم أو الأكثر يقيناً ووضوحاً والأعلى مرتبة في الكمال، والإرادة الانسانية أوضح من غيرها من قوى الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان، لأنه يدركها عن طريق المعرفة الباطنة للباشرة؛ وأعلى درجة لأنها خاصة بأعلى الكائنات مرتبة في الوجود. وقد يقال له حينئذ إن كلمة «القوة»، وهي التي تستخدمها العلوم الطبيعية، أعم؛ لكنه يرد على هذا فيقول: «لقد اعتاد الناس حتى الآن أن يردوا فكرة «الإرادة» إلى فكرة «القوة»، أما أنا ففعلت

العكس من هذا أعدت كل قوة طبيعية «إرادة» . ولا يحسن للراء أن هذا من باب الجدل اللفظي الصرف : بل هو على العكس مهم إلى الغاية ، لأن فكرة « القوة » تقوم على أساس للمعرفة العيانية للعالم الموضوعي كغيرها من الأفكار ، أعنى أنها تقوم على الظاهرة والامتنال ، ومن هنا تنشأ . وهى منتزعة من ميدان تسوده العلل والمعلولات وتمثل ما هو أعظم جوهرية فى العلة ، والنقطة التى يقف عندها التفسير . أما فكرة الإرادة فعلى العكس من هذا هى الفكرة الوحيدة ، من بين جميع الأفكار ، التى لا تستمد أصولها من الظاهرة ولا من الامتنال العياني الصرف ، ولكنها تصدر من باطنه ، من ضمير كل إنسان وشعوره ، حيث يتعرف كل ذاته كفرد بطريقة مباشرة ، بلا شكل ، بل وبلا شكل الذات والموضوع ؛ لأن العارف وموضوع المعرفة هنا واحد . فاذا كنا نرد فكرة القوة إلى فكرة الإرادة ، فانتا بهذا إنما نرد المجهول إلى شىء معلوم بدرجة أكبر جداً ، نرده إلى الشىء الوحيد المعروف مباشرة ، مما من شأنه أن يزيد دائرة معرفتنا . أما إذا فعلنا العكس ، حدث حتى الآن ، فقمتنا برد فكرة «الإرادة» إلى فكرة «القوة» ، فانتا نفقد حينئذ المعرفة للمباشرة الوحيدة لدينا عن العالم ، وندها تقف فى فكرة مجردة منتزعة من الظواهر ، لانستطيع بواسطتها أن نتمدها إلى ماورائها أى إلى الشىء فى ذاته .

ألا فلننظر الآن في خصائص هذه الإرادة ، مادامت هي كلمة السر التي تكشف لنا عن حقيقة الوجود . خاصية الإرادة الأولى والرئيسية هي أنها بلا شعور ، وبلا عقل . لأن الشعور مشروط بوجود العقل ؛ والعقل بدوره شيء عرضي صرف بالنسبة إلى جوهرنا وما هيئتنا ، لأنه وظيفة للمخ . والمخ مع الجهاز العصبي بأسره فضول على الكائن العضوي الحى ، لأنه لا يدخل في صميم هذا الكائن العضوي ، ولا قيمة له إلا في تنظيم الروابط بيننا وبين العالم الخارجى . أما الإرادة فإنها هذا الكائن نفسه ، بعد أن تحققت موضوعياً ، كما أثبتنا ذلك من قبل حين قلنا إن الإرادة والبدن أو الكائن العضوي الحى ، واحد . والحق أن الإرادة هي الأولية ، والعقل ثانوى ؛ هو ظاهرة صرفة ، وهي وحدها الشيء في ذاته ؛ هي الجوهر ، وهو العرضي ؛ هي ميتافيزيقية وهو فزيائى وهاك البيانات :

١ - فقد قلنا إن الإرادة هي العنصر للدرك في المعرفة للباشرة ، أعنى أنها موضوع المعرفة والذات هي العارفة . لكن يلاحظ في كل معرفة أن العنصر الجوهري والأولى هو موضوع المعرفة بينما العارف ثانوى ، لأنه ليس كالمراة تمكس موضوعاً مرئياً . وواضح أن الموضوع أعلى درجة في الوجود من المراة التي تمكس عليها . وإن شئت تشبيهات أخرى ، فقل إن الإرادة

كالجسم المضيء بذاته ، والمعرفة ، أو الذات العارضة ^{من حيثية} ، أو قل بطريقة عارضة أعنى من حيث هي عقل ، كالجسم العاكس للضوء ؛ أو قل بطريقة أوضح وأدق إن الإرادة كالجنر في النبات ، والمعرفة أو العقل كالتويج ، والأول جوهرى والآخر ثانوى ، لأن بالأول حياتها ، وليس الثانى كذلك ، ففى وسعها الاستغناء عنه . ونستطيع أن نتوسع فى هذا التشبيه الأخير فنقول إن التويج الكبير ينشأ دائماً عن جنر كبير ؛ وكذلك الحال فى الإنسان ، تقوم الملكات العقلية على إرادة قوية عرمة .

٢ - ولننتقل من هذه التشبيهات إلى المعرفة الدقيقة ، فنقول إن الوعى أو الشعور يوجد فى الحيوان على هيئة رغبات ، تارة تشبع وأخرى تظل على عرامها : من مرور وغضب ، أو رغبة ورهبة ، أو حب وكراهية . وهذا العنصر النزوى مشترك بين جميع الحيوان والإنسان ، ولهذا فإنه الأساس والجوهر لكل وعى أو شعور ، على اختلاف فى الدرجة . وهذا الاختلاف فى الدرجة راجع إلى المدى الذى يمتد إليه مداركهم ، لأن بواعث هذه الحالات العاطفية توجد فى الإدراك والمعرفة . وكل ما يصدر عن الحيوان من حركات أصلها الإرادة نستطيع أن نفهمه فى يسر ، وإنما الذى يفرق بيننا وبينه هو العقل ، على تفاوت فى مراتبه ، ومن هذا كله نستطيع أن نستنتج بوضوح أن الإرادة فى جميع أنواع الحيوان

— بما في ذلك الإنسان — هي العنصر الجوهري الأولي ؛ بينما العقل عنصر مضاف ثانوي ، أو بالأحرى ليس العقل إلا أداة للإرادة ، أداة وآلة تختلف في درجة التعقيد والدقة تبعاً لما تقتضيه تلك الوظيفة . وهكذا لا يفترق العقل في شيء عن الأجنحة بالنسبة إلى الطيور ، أو المخالب إلى الحيوان ، أو القرن إلى الثور . وهنا نجد الأساس للمذهب القمعي الذي قال عن العقل إنه آلة يستعين بها الإنسان على الفعل لحسب ، والذي سيبلغ أوجه على يد وليم جيمس وبرجسون .

٣ — ويؤيد هذا أيضاً ما نراه حين ننظر في سلم الحيوان من أعلى إلى أسفل ؛ فهنا نرى العقل يقل شيئاً فشيئاً كلما هبطنا في سلم الكائنات الحية ويصير أكثر نقصاً ؛ ولكننا لا نجد نقصاً يقابله في الإرادة ، بل نجد هذه على العكس من ذلك واحدة في كل الدرجات ، وتظهر بنفس الخصائص : من تعلق شديد بالحياة ، واهتمام بالفرد والنوع ، وميول أساسية تتشعب منها وجدانات وعواطف فرعية . فالخشرة مثلاً عندها الإرادة ، كاملة كما لها في الإنسان ؛ وليس ثمة من فارق إلا في موضوع الإرادة ، أي في البواعث عليها ، لأن هذه من شأن العقل ؛ أما من حيث درجة الإرادة وقوتها فالحال واحدة في الإنسان وأدنى الحيوان . لأن الإرادة إذا فعلت فعلت بطلبها ؛ وهي بسيطة ، فلا تقبل وجود درجات في أفعالها من حيث

جوهرها ، وإنما توجد درجات فيها من حيث الحالة التي تتأثر على نحوها ، وهي حالة تبدأ من أضعف للبول حتى أقواها عُرَافاً . أما العقل فله درجات ، إن في طريقة التأثر أو في جوهره ؛ ففي التأثر يبدأ من التخدر ويصل حد الحماسة والجدّة ، وفي الجوهر يختلف ابتداء من الحيوان المنحط الذي لا يدرك إلا بصعوبة حتى نصل إلى الجنس البشري ، ابتداءً من الأبله حتى العبقري . والعلة في هذا أن الإرادة بسيطة كل البساطة لأنها عبارة عن رغبة أو لا رغبة ، ولا تحتاج من أجل التنفيذ إلى مشقة ؛ بينما العقل له وظائف عدة كلها شاقة مضيئة : من انتباه وتحديد لموضوع للمعرفة وتجريد ، ولهذا فإن العقل أو المعرفة قابل للتهذيب باستمرار . فهذا العقل الذي يكبد ويجد في الوصول إلى حل مشكلة من المشاكل وينفق في الحل أقصى الجهد والعنت ، يقدم النتيجة بسيطة إلى الإرادة ، وهذه بحركة بسيطة واحدة توافق أو ترفض ، ثم تستمر في سكونها وراحتها العميقة . .

٤ — ولهذا فإن العقل يتعب ، بينما الإرادة لا تعرف للتعب معنى . فالأول يقوم بهذا الجهد العنيف في الموازنة والتقدير ؛ بينما الإرادة تؤدي كل شيء في بدءا ويُنسر . والعقل ككل موضوع طيعي خاضع لقوة التصور الذاتي ، فلا يعمل إذا دفعته الإرادة التي تسوده وتقوده وتحده وتقويه . ولهذا فإنه ميال إلى الكسل

بطبعة ، ولولا الإرادة لاستغرق في الكسل واستمرأ الراحة
واطمأن إلى الخمول .

ولعل هذا أن يكون السبب في تعريف بعضهم للإنسان بأنه
حيوان كسول : فهذا الكسل إنما هو من شيمة ما يميز الإنسان ،
ألا وهو العقل . ونحن نجد في الواقع أن كل عمل عقلي متصل
يحدث تعباً شديداً بسرعة ، ويحتاج من أجل استمرار المزاولة إلى
فترات استجمام ، وإلا انتهى إلى زمانة في الفطنة وبلادة قد تنتهي
آخر الأمر ومع امتداد السن إلى العتة أو الجنون ؛ وليس ذلك
ناشئاً عن الشيخوخة أو السن كسن ، بل هو ناشئ من هذا الإجهاد
العقلي المستمر . فليس بغريب إذاً أن نجد كثيراً من العباقرة قد
انتهت حياتهم العقلية بالعتة والجنون : فإن أسرفت ، الكاتب
الإنجليزي الساخر ، صار مجنوناً ؛ وكنت استحال إلى طفل ؛
وولتر اسكوت وورثزورث وآخرين كثيرين من أقربهم نيتشه ،
قد انتهوا إلى الجنون أو إلى خمود فكري مطلق . أما جيته فقد
استمر حتى اللحظة الأخيرة محتفظاً بقوة عقله ونصاعة روحه ونشاطه ،
لسبب بسيط ، هو أنه رجل دنيا ورجل بلاط ، فلم يجهد نفسه
مطلقاً في عمل ذهني مجرد . ومثل هذا يقال أيضاً عن رجل مثل
فولتير أو فيلاند أو كنيبل . أما الإرادة فعلى العكس من هذا
لا تسكل ولا تحتاج ، بل هي قوة مندفعة مستمرة ، فاعلة دائماً ،

لا يعوقها السن عن طلب كل ما كانت تطلب ، بل بالعكس تكون في الشيخوخة أشد صلابة وعناداً في رغباتها منها في سن الشباب .

٥ - وهل هناك دليل على وضاعة شأن العقل من حيث أهميته بالنسبة إلى الإرادة ، مما نراه في موقف الواحد بإزاء الآخر في العقل ؟ ألسنا نرى العقل لا يستطيع أن يؤدي وظائفه على النحو الآتم إلا إذا أسعدته الإرادة ، بينما الإرادة في غنى من هذه الناحية عن العقل ؟ وبيان ذلك أن أحوال الإرادة من عواطف وشهوات يمكن أن تقوم عقبة في سبيل العقل ؛ كما هو مشاهد في حالة الفزع الكبير ، نجد أنفسنا عاجزين عن التفكير والتدبير . فقد نجد أنفسنا وسط طريق هائل فلا نعرف كيف نتخلص ولا نفكر في طريقة للخلاص ، بل على العكس من هذا يحدث أن ندفع بأنفسنا في النار ، دون وعي منا ولا شعور ، لأن هذه الحالة قد أفقدتنا كل تفكير وكل شعور . وكذلك الحال بالنسبة إلى أحوال الإرادة . ولهذا فإننا حينما نزيد أن تفكير جيداً ونحن في مواجهة مشكلة عظيمة ، نحاول قدر المستطاع أن نطرح عنا كل هذه العواطف والانفعالات والشهوات الهائجة ، كي نفكر في هدوء وأمن . وما الهدوء إلا سكوت الإرادة لن ندع مجالاً فسيحاً أمام العقل . ولا تطيل في بيان هذا ، لأنه مألوف معروف .

٦ — تلك عقبات الإرادة إن شئت . وهالك ما تقدمه للعقل من عون على أداء وظائفه إن طاولته وكأت في خدمته . وهذا ما يعبر عنه المثل الشائع : الحاجة أم الاختراع . إذ يلاحظ دائماً أنه إذا أضيف الشوق والماطقة إلى الإدراك قوى وازداد عمقاً . ونحن نعلم جيداً ما للشوق من أثر في الفهم والتذكر والقدرة على الملاحظة الجيدة وغير هذا من العمليات العقلية . ولكن العكس ليس بصحيح ، أعنى أن العقل لا يقوى الإرادة إلى حد كبير أصيل والشاهد على ذلك ما تعلمه بواسطة الأخلاق ، ولكننا لانحققه في السلوك .

٧ — ولو كانت الإرادة صادرة عن العقل كما يزعمون ، لكان ازدياد درجة الارادة مصحوباً بزيادة في المعرفة والتمييز والتعقل ولكن الحال ليست كذلك مطلقاً : فنحن نعرف كثيراً من الناس ذوي الارادة للماضية الثابتة المتيدة القوية والذهن الضعيف معاً . ومثل هؤلاء مصدر لتعب كبير لأن التفاهم وإيام شاق ، وإخضاعهم لمنطق العقل عسير . ونحن نجد كثيراً من الحيوان يجمع بين ذهن مفرط في الضعف وإرادة مسرفة في القوة والعناد . ومن الظواهر التي تقسر على هذا الأساس ما يلاحظه الانسان في المناقشات التي تدور بين خصمين : فقد يكون أحدهما قوى الحجة واضح البيان على حق بئين فيما يقول ، وأمامه خصم عنيد الارادة ضعيف العقل

فتجد الأول يكاد أن يحن وهو لا يرى الآخر يقتنع ، ولكن الملة في هذا هي أنه لا يخاطب في الواقع عقله ، بل إرادته العنيفة العمية .

٨ — وإذا نظرنا في محاسن العقل ومساوئه وقارناها بمحاسن الارادة ومساوئها ، وجدنا أنه ليس هناك اقتران بين الناحيتين: ففي الشخص الواحد قد تجتمع محاسن العقل ومساوئ الارادة معاً ؛ وللثل التاريخي المشهور على هذا فرنسيس بيكون الذي كان ممتاز العقلية جداً ، ولكنه بالتدور نفسه كان سيء الارادة . والروابط بين الناس تقوم غالباً على الارادة أكثر جداً مما تقوم على العقل ؛ وما يقوم منها على العقل يكون مصيره التفكك السريع . فأكبر الصداقات أو الروابط الزوجية دواماً تلك التي تقوم على ائتلاف القلوب لا على اتفاق العقول .

٩ — والتفرقة بين العقل ، أو الرأس والقلب ، إن هي إلا تعبير عن التفرقة بين العقل وبين الإرادة . فالقلب رمز الارادة ، لأنه إليه تنسب العواطف والانفعالات في اللغات المختلفة ، بينما الرأس رمز العقل ، لأن الرأس يرتبط في اللغات بما يتعلق بالمعرفة .

والذي يميز الشخصية ويجعل لها طابعاً مستمراً طوال وجودها ليس مادة الجسم ولا صورته ، لأنهما يتغيران سنة بعد سنة ، وإنما

الارادة ؛ فهي وحدها عنصر الثبات للذى يخول لنا أن نتعرف شخصاً بعد أن طال المهد على رؤيته فاستحال شكله وتغير تركيبه الخارجى ؛ ولا يمكن أن يكون العقل أو الشعور ، لأن العقل يقوم على الذاكرة ، وتلك قد تقضى عليها الأمراض جسمانية كانت أو عقلية . والارادة هى التى تعطى لتعبير نظرات الشخص ثباتاً وبقاء . «والانسان بقلبه ، لا برأسه» . فالارادة إذن هى الثابتة باستمرار ، لأنها الشئ فى ذاته ، ولأنها الجوهر الأصيل فى الانسان .

١١ - إن عدم الحياة خير من حياة السوء ، وهذا ما يقوله العقل ؛ ولكن خبرنى عن هذا الذى يعمل به ؟ إن هذا التعلق بالحياة لا أساس له فى الواقع إلا تلك الارادة العمياء ، إرادة الحياة وإلا لأسرع كل منا إلى التخلص منها بكل ما يستطيع ، فإنها خطيرة وشؤم كلها . وهذا التعلق لم ندركه بواسطة العقل ، بل أحسنا به فى قرارة نفوسنا ، وهذه القرارة هى الارادة . فكل انتحار إنما يصدر عن العقل ، أما إرادة الحياة فسابقة على كل عقل .

١٢ - وأخيراً نشاهد أن العقل غير مستمر ، بل يأتى عمله على فترات متقطعات ، وما ذلك إلا لأن عمله ثانوى ؛ بعكس الإرادة التى تستمر فى عملها دائماً . ففى النوم العميق مثلاً تنقطع للعرفة والامثال ، ولكن الوظائف الحيوية الجسمانية أو وظائف الإرادة - لأن الإرادة والجسم كما قلنا سيان - لا يمكن أن تقف دون

أن نموت ، بل تظل الإرادة تعمل وحدها تبعاً لطبيعتها الأولية الحقيقية ، وبلا أدنى تأثير يأتي إليها من خارج ؛ وهذا هو السبب في أن الشفاء يأتي عادة ، أو على الأقل النوبات الهادئة ، في حالة النوم لكن يجب ألا نتخذ من هذا دافعاً يدعونا إلى إطالة النوم من غير داع ، لأنه يفقد من ناحية العمق ما يستفيد من ناحية الامتداد فيصبح إضاعة للوقت فحسب ؛ بل علينا أن نقول لنوم الصباح ما قاله جيته في « فاوست » : « إن النوم قشرة فاقذف بها بعيداً »

كل هذه بينات تشهد بأن الأولية للإرادة لا للعقل . وفي هذا قلب للوضع الذي وضعنا فيه الفلاسفة حتى شبوبنهاور ، فيما يحسب هذا الأخير . إذ يقول عن نفسه إنه أول من قال بالترعة الإرادية ؛ أعني تلك التي تجعل من الإرادة ، لا من العقل والمعرفة ، الجوهر الحقيقي الباطن للشخصية . وقبله كان ينظر إلى العقل على أنه هذا الجوهر . وهذا يظهر بوضوح أول ما يظهر عند انكسايغورس الذي مجد العقل فجعله الأصل في الوجود ، لأنه منظم الكل ؛ وإن لم يحسن استخدامه في تفسير الأشياء ، كما أخذ عليه ذلك سقراط ، الذي ارتفع بالعقل إلى للرتبة الأولى في الوجود ، حتى إنه أرجع إلى فعله ومقاييسه كل ما يجري في الوجود ، ومن بينه الأعمال الأخلاقية ؛ وفي إثره جرى أفلاطون وأرسطو ، اللذان كونا الصورة العليا لما يسمونه الترعة العقلية . والمصور الوسطى كانت ترى في العقل جوهر الإنسان ، وإلا ففي

الايمان، وهو الآخر نوع من الحكم؛ والتيار الوحيد الذي يقترب في تلك العصور من النزعة الإرادية هو التيار الصوفي، الذي أراد من وراء مجاهدة النفس بالإرادة الوصول إلى الاتحاد بالله. ثم جاء العصر الحديث وعلى رأسه ديكارت الذي أعلن في عبارة «أنا أفكر، فأنا إذن موجود» الأولوية للفكر أو للعقل، ليس فقط في النفس، بل وأيضاً في الوجود بمعنى عام، حتى كاد أن يجعل الفكر الجوهر الباطن لكل الوجود. ومن هنا قال، وقال من بعده أتباعه، إن جوهر الذات في التفكير، وما الذات إلا جوهر مفكر مستقل في وجوده عن الفعل الصادر عنه في الموضوعات الخارجية: ولو أن في هذا القول صعوبة خلف ديكارت حلها لا أتباعه؛ وتلك هي الصلة بين الذات للمفكرة وبين الجسم الممتد للتحيز في المكان: أعني كيف تحدث هذه الذات للمفكرة تأثيراً في الأجسام؟ ولم يستطع هؤلاء الأتباع حلها، وإنما ساروا في الطريق إليه، فقال مالبرانش إن الفعل للباشر بين الذات للمفكرة والجسم الممتد غير ممكن؛ وإنما يأتي الله، حين نريد إحداث فعل في الأجسام، فينتج بقدرته هذا الأثر مباشرة، فهو وحده إذن الذي يباشر الفعل. وهذا حل يمكن أن يفسر، إذا كشفنا عنه غطاءه اللاهوتي، على أن الإرادة ذات جوهر مستقل قائم بذاته؛ ولكن مالبرانش لم يكن يقصد عمداً إلى هذا أو إلى شيء منه. ثم تلاه ليبنتس، نخطا خطوة جديدة

في هذا السبيل حين تُنسب تغيرات النفس إلى علة باطنة ؛ أي أنه
أُضيف إلى الذات قدرة على التأثير والفعل . ومع هذا كله فلا هذا
ولا ذاك قد استطاع أن يفسر الصلة تفسيراً حقيقياً ، بل اضطر كل
منهما إلى إنكار أن تكون الصلة بين الجسم والنفس صلة علة
ومعلول وإلى افتراض الفروض الخيالية من أجل تفسير هذه الصلة .
فقال مالبرانش : « بالمقابلة » أو العلة الافتراضية ، بمعنى أن
الحوادث إذ هي إلا فرص ومناجبات لمباشرة الله لتقديرته . وقال
ليبنتس بالانسجام الأزلي ، أي أن الله قدر الأشياء على نحو من
شأنه أن يحدث تأثير الواحد في الآخر بطريقة ثابتة معينة
من قبل .

لكن ، هل صحيح أن شوبنهور هو أول من قال بوضوح
بهذا المذهب الإرادي ؟ إذا نظرنا في المذاهب من حيث هي مذاهب
وجدنا أن مذهب شوبنهور هو أول المذاهب الإرادية الواضحة ،
أي تلك التي تقوم على فكرة الإرادة ، فتكون الفكرة الدائمة
فيها والمحور الذي يدور من حوله كل للمذهب . ولكن الباحث في
تاريخ المذاهب يستطيع أيضاً أن يجد بذور مذهب شوبنهور هذا ،
أولاً عند الرواقيين الذين أرجعوا كل شيء إلى الفعل ، ولما كان الفعل
لا يتم إلا بالأجسام ، فهي وحدها التي تؤثر ، فقد قالوا إن كل شيء
جسماني ، ثم قالوا إن الجزء الأعلى أغنى الملكة العليا للعقل مقرها

القلب ؛ والشعور حس باطن تدرك به النفس توترها أى فعلها فى الأجسام. ثم نجد هذه البذور أيضاً من بعد عند كليانس الإسكندري كما لاحظ شوبنهاور نفسه ؛ فقد قال كليانس إن الإرادة تسبق كل شئ ؛ وما الملكات العقلية غير إماء يخدمن الإرادة . وفى العصور الوسطى ظهر المذهب فى شئ من الوضوح عند دنس اسكوت ، الذى قال إن الإرادة وحدها هى العلة الكاملة للمشيئة فى الإرادة ؛ أى أن الإرادة هى الأصل فى كل فعل ، لا المعرفة أو العقل . أجل ، تتوقف أفعالنا إلى حد كبير على المعرفة بمعنى أننا نريد الشئ لأننا نعرفه ؛ ولكن يجب أن يلاحظ مع ذلك أننا إذا كنا نعرف هذا الشئ دون ذلك الآخر فذلك إلا لأن إرادتنا قد شاءته دون الآخر ، ففعل الارادة إذن سابق حتى على فعل التعقل . وليس هذا فى الأفعال التى لا تستلزم تفكيراً بحسب ؛ بل وفى الأفعال التى تقوم كلها على التصميم والتأمل النظرى السابق ، نرى فعل الارادة واضح الأثر منذ البدء وفى النهاية ، لأن الارادة هى وحدها التى تتحمل كل مسئولية التصميم والعزم . بل ونجد هذه البذور نفسها عند أتباع ديكرت أنفسهم ، مثل اسبينوزا فقد قال ، كما لاحظ شوبنهاور أيضاً ، « إن الرغبة (أو الارادة) هى طبيعة كل منا وماهيته ؛ ولهذا تختلف رغبة كل منا عن رغبة الآخر بقدر ما تختلف طبيعة الواحد عن طبيعة الآخر » ، («الأخلاق» ، القسم الثالث ، القضية

رقم ٥٧) ويؤكد في مواضع أخرى (مثل الحاشية الملحقه بالقضية رقم ٩ ، القسم الثالث) هذا المعنى ويفصل القول فيه بصراحة . والواقع أن في اسبينوزا ناحية حركية لم يوجه إليها حتى الآن ما تستحقه من عناية ، مع أنها خليفة بأن تعطى عن اسبينوزا فكرة تختلف كثيراً عن الفكرة المألوفة لدى الناس عنه . فعنده نزع إرادية إلى جانب النزعة العقلية تظهر لا في نظريته في النفس وحدها ، بل وكذلك في نظريته في الله .

كل هذه بذور للمذهب الإرادى ؛ ولكنها لا تكفى لإقامة مذهب إرادى كامل . فن الحق إذن أن يقال إن شوبنهاور لم يسبقه فليسوف في عصر متقدم عنه قد قال بهذا المذهب كاملاً وبوضوح . أما فيما يتصل بعصره فإن المشكلة زداد تعقيداً ، لأننا سنجد هنا مذاهب بأكملها تقوم على فكرة الإرادة ، أو بالأحرى مذاهب واحداً . فأمامنا في هذا العصر ففته وشلنج ، ثم مين دى بيزان . أما ففته فيقول إن المثالية الحقيقية — وهى المذهب الصحيح الوحيد عنده تنظر إلى العقل بوصفه فاعلاً لا منفعلاً ، لأن العقل أول الأشياء وأعلاها مرتبة ؛ وصفة العقل الأولى ليست مجرد الوجود والبقاء وإنما الفعل . فالمقل فعل وفعل فحسب ؛ بل ويجب أن لا نقول عنه إنه ذات فاعلة ، لأن هذا من شأنه أن يجعلنا نتصوره جوهرأ من خواصه الفعل ؛ وإنما العقل فعل أو جوهر هو فعل . وفي البيان

العقل الذى به يدرك العقل ذاته يكون هذا الإدراك باعتبار أنه فاعل
 فى العقل إذن تكون تجربة إدراك الذات لنفسها . وفى هذا انفعال
 حياة الفعل . كذلك نجد شلنج يقول بوضوح إن العقل أو الروح
 فعل بحسب ، أعنى إرادة : « ولا وجود للروح إلا باعتبار أنها تريد » .
 والروح إرادة أصيلة . وهذه الارادة يجب من أجل هذا أن تكون
 لامتناهية بقدر الروح . والعيان العقلى للذات أو الأنا هو إدراك
 الأنا لنفسه باعتباره إرادة مطلقة . وهكذا نرى أن الارادة عنده
 هى القوة المطلقة وهى الفعل الخالق المستمر وتمتاز هذه الارادة للمطلقة .
 عند شلنج منها عند فشته بأنها عندهذا عاقلة أخلاقية ، ولكنها عند
 شلنج لاعاقلة ولا معقولة ، وغير فانية ، وهى بطبعها لا تقوم على
 أساس عقلى إطلاقاً ، أو على حد تعبيره — وهو التعبير الذى
 سيستخدمه شوينهور فى مواضع عديدة — هى بلا أساس : والمصدر
 الذى صدر عنه شلنج وفشته معاً هو كنت ، الذى لم يستطع أن يحدد
 « الشيء فى ذاته » فى العقل وبالعقل ، فوجده فى الفعل الأخلاقى
 وبواسطة الشعور بالحرية ، فكان بهذا نقطة البدء للمذهب الارادى
 فى العصر الحديث . إلا أنه يلاحظ مع ذلك وعلى الرغم من التشابه
 الكبير جداً بين شلنج وشوينهور أن شوينهور قد فاقهم جميعاً فى
 إقامة مذهبه فى الوجود بأمره على أساس فكرة الارادة ، فاستحق
 بهذا اسم المؤسس الأول للحقيقى للمذهب الارادى فى العصر الحديث .

وليس من شك في أن شوبنهاور تأثر كلا من فشته وشلنج، وخصوصاً هذا الأخير، لأنه عرف مذهبهما تمام المعرفة .

لكن هذا لا ينطبق على الشخصية الثالثة التي قلنا إنها أقامت مذهبها على الإرادة ، ونعني بها شخصية مين دي بيران (سنة ١٧٦٦ - سنة ١٨٢٤) هذا الفيلسوف الفرنسي الممتاز ، على الرغم من أن شهرته حديثة ، حتى إن دراسته دراسة حقيقية لازالت في مستهل الطريق وإن كنا نشاهد نهضة بيرانية تشمل فرنسا اليوم خصوصاً في علم النفس - نقول إن مين دي بيران كان صاحب مذهب إرادي خالص فقد أخذ على التجريبيين بمحتملهم عن الأنا في الخارج ، في الألياف العصبية ومادة المخ ، مما أدى بهم إلى المادية وإنكار الروح باعتبارها قائمة بذاتها أو على الأقل نسيج وحدها . وأخذ على القبلين ، وعلى رأيهم ديكارت ، نظرتهم إلى الأنا باعتباره تصوراً وفكراً صرفاً حتى اضطروا إلى إنكار الإرادة والاختيار ، وإلى القول بجوهر مفكر مستقل عن الجسم ، ولا اتصال ولا تأثير متبادلاً بينه وبينه . وبعد أن تقدم آتى بمنهجه الجديد فطبقه . وهذا المنهج هو منهج الاستبطان أو التجربة الباطنة للذات في إدراكها لنفسها . فإن الذات هي وحدها التي تظهر بوضوح للإدراك ، ويمكن فهمها مباشرة وبتيقن . ولذا يجب أن يبدأ البحث بها . فما المظهر الذي يبدو عليه الأنا حين التجربة الباطنة ؟ أو بعبارة أخرى ماهي الواقعة الأولية ، (١٤ م - شوبنهاور)

التي يجب يقوم عليها إدراك الذات لنفسها ؟ إنها المجهود . فحينما يتأمل الأنا نفسه ، لا يستطيع أن يدركها إلا في الفعل العضلي الذي به يشعر بالمقاومة من جانب المادة . فهذا الإدراك الذاتي يتم إذا بمنصرين : قوة لامادية هي الذات الفاعلة ومقاومة مادية هي الجسم الخارجي ، وتحقق تجربته في الشعور بالمجهود . فحينئذ يرى الأنا ذاته كقوة فاعلة حرة ، تريد وتعمل ما تريد . لهذا نرى بيران يستبدل بمقالة ديكرت : « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » ، مقالة أخرى هي : « أنا أريد ، أنا أفعل ، فأنا إذن موجود » . وأنا حين أفكر لأفكر في الفكر أولاً وبالذات ، بل أفكر في الفعل فأشعر بنفسى كعلة وكقوة فاعلية . والذات إذن إرادة تظهر نفسها في المجهود ؛ وهي واحدة ، حرة ، علة ، قوة . والعقل يقوم على الإرادة ؛ بل العقل هو الإرادة نفسها ولا يختلف عنها إلا في التعبير فحسب .

غير أن مين دي بيران لم يرق مذهباً فلسفياً محكم البناء ؛ ولم يستخدم فكرة الإرادة هذه في وضع مذهب في الوجود ؛ بل كان طالما نفسياً أقرب من أن يكون فيلسوفاً ميتافيزيقياً . ولهذا كان أثره في علم النفس أكبر منه فيما بمد الطبيعة . فعلى الرغم من أنه أكد الإرادة وانتبه إلى خطرها ، فإنه أعوزته الروح الفلسفية العامة ، فلم ينتفع بها جيداً . ووجه الشبه بين مذهبه ومذهب شوبنهاور في الإرادة وأوليته على العقل والمعرفة ، واضح كل الوضوح ؛

يل ويمتاز بيران خصوصاً بعمق ودقة التحليل للجانب النفساني من هذه للسألة فهل نقول إن شوبنهاور تأثر ببيران ؟ من المسير جداً أن نقول بالإيجاب ، وذلك لأسباب . إذ يلاحظ أولاً أن بيران لم ينشر من مؤلفاته إلا أن حياته غير رسالة صغيرة عن «تأثير الإرادة» (سنة ١٨٠٢) ، ومقالتين إحداهما عن فلسفة لا روجيير والأخرى عن لينتس ؛ وباقي مؤلفاته لم ينشر إلا بعد وفاته ؛ إذ نشر له فكتور كوزان جزءاً مهماً منها سنة ١٨٣٤ ، وتوالت بعد ذلك النشرات . ورسائله عن تأثير الإرادة فيها صورة ساخنة أولية لمذهب الذي عرضناه . فن الصعب إذن أن نقول إن شوبنهاور — على افتراض أنه قرأها — قد تأثر ببيران في مذهب الحقيقي . ويلاحظ ثانياً أن شوبنهاور — فيما نذكر — لم يشر إليه مرة واحدة . ونحن نعلم أن شوبنهاور قد كون مذهب سنة ١٨١٨ ؛ فن غير الممكن إذاً أن نقول إن شوبنهاور قد تأثر به .

ولمّا نحن نريد أن نقول من وراء اشارتنا هذه إلى مذهب مين دي بيران إن للمذهب الإرادي قد تكون في عصر شوبنهاور ؛ وتوفر على تكوينه شلنج ومين دي بيران وشوبنهاور . لكن صورته العليا الكاملة لم تظهر بوضوح وشعور قوى ومذهب في الوجود إلا عند الأخير . فكيف نعلل إذاً ظهور هذا المذهب في عصر واحد ، هو أوائل القرن التاسع عشر بالدقة ؟

نرى نحن أن مرجع هذا إلى منطق الحضارة والتطور الروحي داخل كل حضارة . ففي دور الحضارة — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — تكون الأولية للعقل على بقية الملكات ؛ وفي دور المدنية تكون الأولية للإرادة على العقل . ونستطيع أن نبرهن على هذا بما نشاهده في تطور الحضارات الروحي . ففي الحضارة الهندية نجد أنها حين تنتقل إلى دور المدنية ابتداء من العصر البوذي تكون الأولية للإرادة ، وبالتالي للناحية الأخلاقية على الناحية العقلية المتمثلة من قبل في العصر الفيداي . وفي الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) يبدأ دور المدنية بالرواقين وقد رأينا من قبل كيف نظروا إلى الإرادة ، وجعلوا مذهبهم إرادياً يقوم على الفعل ، وعنوا بالتالي بالأخلاق ، بل تكاد فلسفتهم كلها أن تتلخص فيها ، لأن بقية أجزاء الفلسفة الرواقية إن هي إلا مقدمة وعلوم مساعدة فقط لعلم واحد هو الأخلاق . وهذه الظاهرة هي بعينها تلك التي نشاهدها في القرن التاسع عشر ، وهو القرن الذي بدأ به انتقال الحضارة الأوروبية من دور الحضارة بالمعنى الدقيق إلى دور للمدنية . فظهور للمذهب الإرادى في هذه الفترة بالذات ضرورة يقتضيها منطق التطور الروحي للحضارات .

(راجع كتابنا « اشبنجلر » ص ٢١٠ - ٢١١) .

ولمذهب شوبنهاور في الصلة بين الإرادة والعقل ناحية أخرى

تستنتج مباشرة من قوله بسيادة الارادة وأوليتها بالنسبة إلى العقل وتلك هي النزعة إلى اللامعقول . فانه لما كان العقل شيئاً ثانوياً مضافاً لم يكن من الممكن إذن أن يفرض العقل قوانينه عليها . ولهذا نجده قد نعت الارادة بنعوت تسلبها كل معقولة . فقال عنها إنها عمياء ، بلا أساس ولا تمييز ، ولا تعرف للنظام معنى ولا للغاية مدلولاً وإنما هي قوة مندفعة عرمة دأمة الهياج لا غاية لها ولا نهاية لتيار تغيراتها المستمرة . ويظهر هذا بوضوح من جملة الارادة خارج سلطان مبدأ العلة الكافية ، فهذا المبدأ مبدأ المعقول المنتظم والغائي ، لأنه يرتب الأشياء كلها على هيئة علة ومعلول مرتبطين بدقة وإحكام . وهو إن عزاً إلى الارادة الحرة والاختيار ، فذاك إلالكي يؤكد اللامعقول أكثر فأكثر ، لأن المعقول هو الذي يسير على قواعد ثابتة مرسومة ويجرى في نطاق محدود ، أى يكون مسلوب الحرية ، لأن شوبنهاور يفهم الحرية بمعناها الحقيقي ، أى بمعنى أنها القدرة على فعل الخير والشر معاً ، أو المتضادات ، هي إمكانية القول بنعم ولا ، لا باحداهما فحسب ، كما زعم المثاليون المعاصرون له .

وهنا نجد النقاد يأخذون على شوبنهاور أنه لم يكن منطقياً في استخدام المنهج الذي اتبعه من أجل القول بأن العالم إرادة . فان هذا المنهج - منهج إشراك العالم الخارجى على أساس عالم الذات -

كان من شأنه أن يقول له إن الإرادة الانسانية ليست لا معقولة ، لأن الإرادة الانسانية كثيراً ما تسلك سبيل العقل فتصدر في أفعالها عن منطق عقلي سليم دقيق ، فليس له إذاً أن يتصور كل الإرادة على أنها لا عاقلة . فالقول بالإرادة لا يستلزم بالضرورة القول باللامعقول . ومن هنا يرون في قول شوبنهاور بلا معقولية الإرادة بأسرها « خطأ ميتافيزيقياً شنيعاً » على حد تعبير فولكمت . ولكن الرد على هذا يسير . إذ أن سير الانسان في بعض أفعاله بحسب المنطق لا يدل على أن إرادته في جوهرها عاقلة ، كما يلاحظ زميل . ذلك أن في الإرادة ، كما لاحظ شوبنهاور بحق ، عنصراً لامعقولاً باستمرار ، حتى لو حورت الأفعال تبعاً لاستدلال منطقي . فإن مضمون الامتثال وسلاسل البراهين تستلزم قوة من أجل إحداث الترابط بينها وبين بعض كعمليات نفسية ، قوة تحيا وراء الروابط للمنطقية العقلية الخالصة : أجل إننا حينما نستخلص نتيجة من مقدمات ، نقرر بأن هذا الاستنتاج صادر عن ماهية التصورات نفسها وما بينها من روابط وعلاقات منطقية ، ولكن عملية هذا الاستنتاج كفعل نفسى تربط فيه بين تصور وتصور آخر ، عملية ليست متضمنة في التصورات المنطقية كتصورات ، لأن التصورات المنطقية ليس فيها قوة تجعلنا نربطها بعضها ببعض ، وإنما هذه القوة في الإرادة ، وهي قوة خارجة عن العقل كعقل منطقي . هذا إلى أن أية قضية مهما

كانت منطقيتها تحتاج من أجل أن تصبح حقيقة واقعية نفسية إلى حامل لها ، هو في ذاته لاصلة له بالمنطق . والنتيجة لهذا كله كما يعبر عنها زمل هي أن الإرادة عند شوبنهاور ليست « ضد » العقل ، ولكنها « خارجه » بحسب ، وبالتالي أيضاً خارج نقيضه .

وهذه النزعة إلى اللامعقول هي الفارق الأكبر بين الإرادة عند شوبنهاور والارادة عند فشته وشلنج . فإن الآن عند فشته ، وإن كان إرادة خالصة ، فإن هذه الارادة عاقلة ، لأنها والعقل سيان : فهي تستضيء به وتستمد منه صورتها ، إن لم يكن مضمونها كذلك . أما شلنج فقد كان له موقفان ، أحدهما في الدور المتأخر من أدوار تطوره الروحي : في الأول كان يؤكد معقولة الارادة مثل فشته سواء بسواء ؛ ولكنه في الدور الثاني كان يميل إلى سلبها شيئاً من المعقولة ، لأنه وجد فيها اندفاعاً قوياً و غرناً شديداً وسُعاراً مبرحاً إلى الوجود والبقاء ، أو الحياة كما يقول شوبنهاور وأضاف إليها الحرية بالمعنى الحقيقي ، أي بمعنى القدرة على قول نعم ولا . وهذا الدور الثاني قريب كل القرب من تفكير شوبنهاور ؛ أما الدور الأول فبعيد عنه بشدة تفكير فشته . وأياً ما كان ، فإن شوبنهاور يمتاز من حيث أنه قال دائماً إن الارادة لا عاقلة ، وأكد هذا المعنى بقوة واستمرار ، على النحو الذي رأيناه .

وبهذه النزعة للمتطرفة بدأ شوبنهاور تياراً جديداً قوياً في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، وهو التيار الذي قضى على سيادة العقل وجعل للإرادة السيادة في الحياة النفسية وفي الوجود كله بوجه عام . فلم يعد الوجود تطوراً لفكرة المطلقة أو اللوغوس كما هي الحال عند هيجل ، الذي كان في تعارض حاد مع شوبنهاور — وفي هذا تفسير لكراهية هذا الأخير له كراهية زرقاء متطرفة . ولم يعد ينظر إلى الوجود على أنه يسير على قواعد منطقية عقلية محكمة ، باعتبار أن العقل يحكمه ويسوده ، كما كان لليل إلى هذا واضحاً كل الوضوح عند العقلين ومن بينهم كنت نفسه ، الذي كان مع ذلك نقطة ابتداء اللامعقول حينما جعل الشيء في ذاته غير خاضع للعقل ، وإن لم يستخلص المضمون النهائي لهذا القول ، بل ظل على نظرة العقلين إلى العقل باعتبار أنه هو الواقع الموجود ، والشيء في ذاته قد قال عنه إنه « فكرة » أى مسألة نظرية خصب . وهذا التطور في الاتجاه نحو اللامعقول نجده كذلك في المدرسة الهيكلية ، وبخاصة عند كارل ماركس الذي تساءل فقال : هل العقل هو الذي يضع الوجود ، أو الوجود هو الذي يضع العقل ؟ وأجاب بأن القول الثاني هو الصحيح ، معتمداً في هذا على نظرياته في نشأة الجماعة والاقتصاد . وبهذا كان انحلال المدرسة الهيكلية ، وإن كانت بدور هذا الانحلال في هيجل نفسه حينما قال بأن العالم يخضع في

تطوره لقانون « السلب » ، لأنه رأى أن العقل يمتاز دائماً بأنه في الوقت الذي فيه يوجب ويضع ، يسلب أيضاً ويرفع ، وهذا السلب الكائن في طبيعة العقل وبالتالي في طبيعة الوجود ليس في الواقع ، إن خصناه بدقة ، غير عنصر اللامعقول . ولكن هذا الاتجاه لم يبلغ أوجه حقاً ويتخذ صورته العليا من إنكار العقل إلا عند نيتشه كما فصلنا ذلك في كتابنا عنه (ص ١٩٢ - ص ١٩٨ من الطبعة الثانية) - وفي أثره جرى أصحاب للذهب القلبي وبرجسون واشبنجلر (راجع كتابنا عنه وخصوصاً المقدمة) .

وتمت خاصية أخرى للإرادة إلى جانب اللامعية ألا وهي الوحدة . وقد رأينا في مستهل هذا الفصل أن الليل إلى اكتشاف الوحدة وراء التعدد هو الطابع الرئيسي لكل تفكير فلسفي . فمن الطبيعي إذن أن يؤكد شوبنهاور هذه الناحية وبشكل قوة . ونحن نجد في الواقع يسير في هذا السيل - كمادته دائماً - حتى نهاية الشوط ، فينتهي إلى القول بوحدة الوجود على طريقة الفيدا والإيلين واسينوزا ثم معاصريه من الألمان ، خصوصاً شلنج . وقد كانت مقدمات مذهبه تؤول بالضرورة إليه : أو لم يقل بأن الإرادة باعتبارها الشيء في ذاته لا تخضع لمقولات الذهن ؟ وما الوحدة بالمعنى العددي والكثرة غير مقولتين من مقولات الذهن ، فلا يمكن بالتالي أن تخضع لها الإرادة . وذلك لأن الوحدة

والكثرة المددتين لا وجود لهما إلا في للكان ، إذ هو كم ، والكم ما يقبل لذاته القسمة والمساواة واللامساواة ، ونحن قلنا إن صورة للكان لا تخضع لها الإرادة ، فهي خارجة عن للكان ؛ وبالتالي لا ينطبق عليها ما لا ينطبق إلا مع ماهو موجود في مكان ، وهو الوحدة والكثرة العدديتان . فما الإرادة إذن ؟ إنها وحدة ، ولكن لا بالمعنى العددي ، ولكن بالمعنى الوجودي : والمعنى العددي هو الذي لا يقال إلا في مقابل الكثرة ، أما المعنى الوجودي فيقال إطلاقاً لا نسبياً ، ويدل على البساطة وعدم القابلية للتجزئة والانقسام ، والحضور في كل مكان ونسبة واحدة في الشيء الضئيل كما في الشيء العظيم ، إذ لا معنى لهذه التفرقة بالنسبة إليها ، فإن هذه التفرقة لا تقوم إلا بالنسبة إلى الممتد في المكان ، وهي ليست ممتدة ولا متحيزة ، فلا يمكن أن يقال إذن إن مقداراً صغيراً منها يوجد في الحجر ، ومقداراً أكبر في الإنسان . وإنما هي حاضرة بالفعل في كل جزء ونسبة واحدة وبلا تجزئة ولا انقسام ولو استطلعنا أن تصور — من باب تصور المستحيل — أن جزءاً مهماً كانت ضآلته قدفنى فناء تاماً ، فإن العالم يقضى حينئذ بأسره .

فشوبنهاور إذن من القائلين بوحدة الوجود ، بالمعنى الفلسفي الخالص ، لا بالمعنى الديني ؛ أعنى بمعنى أن هذا الوجود له مبدأ واحد ووحدة مطلقة في ذاته ، وإن تعددت للظاهر التي يتحقق عليها

موضوعياً ؛ وهذا للبدأ هو الارادة ، الارادة العمياء المندفعة .
 وزاه ينكر وحدة الوجود بالمعنى الدينى ، أى بمعنى أن العالم
 هو الله الواحد وما الأشياء الحسية غير مظاهر متعددة لوحدة
 للطلقة . أولاً لأن الله غير للشخص ليس بإله ، بل هذا تناقض فى
 الحدود غير معقول ولا مفهوم . ولهذا فإن وحدة الوجود بالمعنى
 الدينى هى فى نظر شوبنهاور « تعبير مؤدب » ولفظ مذهب لكلمة
 إلحاد . وثانياً لأن هذا يتنافى مع الكمال الواجب لله ؛ وإلا ، فما
 هذا الاله الذى يظهر على صورة هذا العالم الفاسد الرهيب ، وفى
 شخص لللاين التعمسة المعذبة وكأهم زوج عبيد محكوم عليهم
 بأشق الأعمال بلا غاية ولا فائدة ! وثالثاً لأن الأخلاق لا مبرر
 لوجودها داخل مذهب يقول بوحدة الوجود ، فلم يكن فى وسع
 شوبنهاور ، واتجاهه الأصيل أخلاق ، أن يقول بمثل هذا المذهب .
 فهو إذن يقول بوحدة الوجود ، لكن بمعنى خاص ، هو المعنى
 الفلسفى الخالص .

الارادة إذن وحدة ، فكيف تصير تعدداً وكثرة ، على هيئة
 الظواهر التى يتكون منها الامتثال ؟ أو بصارة أخرى ، ماهو مبدأ
 الفردانية ، وعلى أى نحو يتم الانتقال من الوحدة إلى التعدد ؟ وتلك
 مشكلة من أخطر المشاكل التى تعنى بها ما بعد الطبيعة ، خصوصاً
 كل المذاهب التى تقول بمبدأ عال على الوجود . فان هذه المذاهب

مضطرة إلى تفسير الانتقال من العلو إلى المحايثة والوجود في العالم،
ومن الوحدة إلى التعدد . وبقدر ما يغالى المذهب في تأكيد العلو
والوحدة ، تزداد هذه المشكلة تعقيداً وصعوبة . وحل هذه
المشكلة قد اتخذ اتجاهين : أولهما الثنائية ، والآخر التوسط .
أما الثنائية فهي القول بمبدأين وجعل أحدهما في المرتبة الأولى
والأصل الحقيقي للوجود . وأظهر مثال لهذا الاتجاه أرسطو : فانه
قال بأن الأصل والوجود الحقيقي هو وجود الصورة ، والصورة
أخص خصائصها الوحدة ، ولكنها تلبس ثوب الفردية وتتكرر
بدخول المادة أو الهيولى فيها . فكان الهيولى إذن هي الفردانية
أو الكثرة في الأشياء . أما التوسط فهو مذهب لا بد أن يلتجئ
إليه القائلون بوحدة الوجود ، ويقصدون به وجود وسائط في
الترؤل من الأول أو الواحد حتى الأشياء المادية الممتدة ، ولذا
يترتب العالم عندهم على شكل تصاعد . وأوضح الأمثلة للقائلين به
أفلاطون . وثمت اتجاه ثالث يجمع بين الاتجاهين وإن كان أميل إلى
الآخر ، وهو اتجاه أفلاطون في قوله بعالم الصور المتوسطة بين
صورة الصور ، أى صورة الخير ، وبين المحسوسات .

وبهذا الاتجاه الثالث أخذ شوبنهاور . فقال بالصور باعتبارها
الشكول الأبدية للظواهر أو الأنواع المعقولة التى تشارك فيها
المحسوسات . وهى أول درجة من درجات التحقق الموضوعى

للإرادة الواحدة الكلية . وقد تحدثنا عنها في شيء من التفصيل في الفصل السابق على هذا مباشرة ، فلاحاجة بنا إلى الإطالة في بيان خصائصها . ونكتفي هنا بأن نبين الصلة بينها وبين الإرادة ، وكيف يتم تحقق هذه الأخيرة موضوعياً بواسطتها . فنقول إن كل كائن مفرد في هذا العالم الممثل ينتسب إلى نوع معين في عالم الصور ، فيه يجد نموذج الأول الأصيل . ولا تستطيع الإرادة الكلية أن تتحقق في الكائنات للفردة إلا من خلال عالم النماذج الأصلية هذا أو عالم الصور . ولولا توسط الصور بين الإرادة والظواهر ، لما أمكن التحقق الوجودي للإرادة . والإرادة تميل بطبعها إلى التحقق موضوعياً ، لأنه لا وجود لها إلا في هذا التحقق للموضوعي ولأنها قوة مندفعة متعطشة إلى البقاء والحياة والوجود ، وفي كلمة واحدة إلى التحقق للموضوعي .

وأول مظاهر هذا التحقق للموضوعي يبدو في القوى الطبيعية العامة - فهنا أخط درجاته - وهذه القوى إما أن تظهر في كل الأشياء مثل الثقل وللملاء (أي عدم قابلية النفوذ في الجسم) ، وإما أن تختلف نسبتها بحسب اللواد مثل الصلابة والليونة والرونة والمغناطيسية . وهذه القوى مظاهر مباشرة للإرادة ، كما أن أفعال الإنسان مظاهر لارادته ، ولهذا فإنها لا علة لها : فلا يقال مثلاً ما العلة في الصلابة أو الثقل أو للمغناطيسية أو الكهربائية . أجل إن

آثارها تنتج عن مبدأ العلية وتسير على هذا القانون ؛ أما هي فليست آثاراً لأية علل ، بل إن كل قوة طبيعية هي خارجة عن سلسلة العلل والمعلولات ، ولما كانت كذلك ، فإنها خارجة عن الزمان كذلك . والقوة الطبيعية العامة تظهر بتمامها في كل ظاهرة ، وليست لها شخصية أو فردية ، بل هي نوع خالص . ولكننا كلما ارتفعنا في سلم الصور، بدأ طابع الشخصية أو الفردية أكثر ظهوراً فنجد الشخصية لأول مرة في عالم الجناد على هيئة التبلور ، فإن في البلورة محاولة للحياة ، وبالتالي للفردية . والقانون الطبيعي هو الرابطة بين الصورة وبين شكل ظاهرتها . وهذا الشكل هو الزمان والمكان والعلية التي ترتبط فيما بينها وبين بعض ارتباطاً ضرورياً وثيقاً . وبواسطة الزمان والمكان تظهر الصورة في مظاهر متعددة والنظام الذي تسير عليه هذه المظاهر في اتخاذها شكول هذا التعدد يحدده بالدقة قانون العلية . وكل هذه القوى الطبيعية مظاهر للارادة ، وكل ما يجري من أحداث في الطبيعة اللاعضوية هو أيضاً مظاهر للارادة : لأنه نزوع أو انجذاب وفرار أو تنافر . وهذه شكول فيها يبدو نزوع الارادة الأصيل إلى البقاء والحياة والوجود . فالاتحاد الكيميائي بين العناصر مصدره هذا الانجذاب أو النزوع ؛ وعدم قابلية بعضها للاتحاد مع البعض الآخر علته التنافر؛ والجاذبية واضح ما فيها من انجذاب ونزوع .

وفى هذا التفسير للقوى الطبيعية نحمد الطابع السائد هو إضافة نوع من الحياة إلى المادة كلها ، حتى اللاعضوية منها ، فذهب إليه إذن مذهب حيوى كامل . ولهذا نحمد شوبنهاور بحمل بعنف على التفسير الآلى للظواهر الطبيعية ، مرجعاً كل شيء إلى قوى أصيلة تختلف في جوهرها عن الصفات المكانية الصرفة ؛ ويرى في التفسير الآلى فكرة سابقة لا أصل في الواقع الحقيقى لها . فنراه يرفض مثلاً التفسير الآلى للضوء ، هذا « الذى يضى السرور على كل شيء » - ونعنى به التفسير الذى يرجع الضوء إلى ذبذبات فى الأثير ؛ ويعده خرقاً وحماقة ، لأنه لا يفهم كيف أن الاهتزازات اللانهائية للأثير يمتزق بعضها بعضاً وفى كل اتجاه وتتقاطع فى كل مكان ، دون أن يفسد بعضها بعضاً ؛ وكيف أنها على الرغم من هذا الخليط الهائل والاضطراب الضخم يمكنها أن تحدث النظرة الهادئة العميقة للفن والطبيعة . كما أنه يرفض النظرية الذرية بأكملها ، لأنه يرى مع كنت أن كتلة الجسم متصلة ، فكيف نقول إنها مكونة من جواهر فردة أو ذرات ؟ وإنما التفسير للممكن الوحيد فى نظر شوبنهاور هو التفسير الديناميكى ، وهو الذى يفسر الظواهر بواسطة قوى أولية مختلفة كل الاختلاف عن قوى الضغط والقتل والمقاومة وهى من أجل هذا فى درجة أعلى ، لأنها ، أعنى هذه القوى الأولية تحقيقات موضوعية أجلى لتلك الإرادة التى تكشف عن نفسها فى جميع الأشياء .

ثم ترتفع درجة التحقق للوضوحى للإرادة حينما تنتقل من
 لعالم اللاعضوى إلى العالم العضوى . وهنا نجد بدلا من القوى
 الطبيعية الأجناس والأنواع النباتية ؛ والفارق بين كلا النوعين
 فيما يتصل بتحقيق الصورة هو فى أن القوة الطبيعية تظهر دائما فى
 صورة بسيطة ؛ ولكن النوع النباتى أو الحيوانى يحتاج من أجل
 ظهوره إلى عملية تطور معقدة تمقيداً تختلف درجته بحسب
 مرتبة النوع فى سلم التصاعد الحيوانى أو النباتى . ويعزو شوبنهاور
 إلى النبات درجة ضئيلة من الشعور ومرتبة دنيا من الشعور بالذلة
 أو الألم ، ولكنه لا يضيف إليه المعرفة . ويسوق دليلا على هذا
 أن النبات يعرض أمام النظر أعضائه الجنسية . بينما نجد أنه حينما توجد
 المعرفة ، كما فى الحيوان ، تحتل هذه الأعضاء أخفى الأماكن وأبعدها
 عن النظر . وبين الحيوان والنبات مسافة واسعة حتى إن الارتفاع
 من النبات إلى الحيوان يتم عن طريق حادث متافيزيقى قوى يدل
 بمجرد حدوثه على تغير كبير فى هيئة العالم وطبيعته . ذلك لأن
 عنصرا جديدا يدخل هنا ألا وهو العقل ، احتاج إليه الحيوان
 من أجل أن يستعين به فى حفظ الفرد والنوع الحيوانى ، وكلما تعقد
 بالتالى ، كان العقل ألطف وأدق . إذ تتعدد الحاجات فتطلب اتساعا
 فى أفق النظر ودقة فى الإدراك وسلامة فى التمييز بين الأشياء .
 فلا بد من أجل إشباعها من وجود عقل يستطيع الوفاء بها كلها .

وهكذا نرى أن العقل عند شوبنهاور أداة ووسيلة فحسب من أجل حفظ الفرد واشباع حاجاته . أعنى أنه نشأ عن حاجة عملية صرفة . ولذا ينعتة شوبنهاور بأنه حيلة ووسيلة وعكازة . وفي هذه النظرة إلى العقل نجد الأصول الحقيقية لمذهب العاملين .

وبالعقل في صورته العليا نصل إلى الإنسان الذى تبلغ فيه الإرادة أعلى درجة من درجات تحققها ، وتتخذ الفردية أوضح رسوما ومعالما . فتظهر الخصائص الفردية بكل تمييز ووضوح ، وتعبر عن نفسها باطناً وخارجياً ، فنرى السيء قد تميزت إلى حد كبير جداً مما كانت الحال عليه حتى عند الحيوانات العليا ، حتى لا نسكاد نجد اثنين من بنى الإنسان يتشابهان تمام التشابه . أما في الحيوان فلا زال النوع يسود طابعه ، ومن هنا كانت السيء ضعيفة وكذلك الخلق النفساني يزداد فردية في الإنسان عنه في الحيوان ، ومن هنا يزداد الصعوبة في معرفة سلوكه . فالحيوان من السهل إلى حد ليس بالقليل أن نتبين سلوكه وأن نتوقعه ، أما في الإنسان فإن من الصعب جداً أن نعرف ما سيفعله ، وذلك لأنه قد حصل مع للعقل القدرة على إخفاء أمر سلوكه ونواياه : وهذا الفارق يبدو من الناحية التفسيرولوجية فيما يشاهد من أن الثنيات والتلافيف المخية مفقودة في الطيور ، ضعيفة في القوارض ، أكثر تماثلاً وانسجاماً في الحيوانات منها في الإنسان ، ثم في طريقة إشباع الغريزة الجنسية فالحيوان (م ١٥ - شبنهور)

لا يكاد يختار بين الموضوعات التي تشبع هذه الغريزة ، بينما الانسان حريص كل الحرص على التأنيق في الاختيار بين ما يشبع الغريزة الجنسية من موضوعات وعواطف .

وبهذا تنتهى درجات تحقق الإرادة موضوعياً . وهنا يلاحظ أن هذا التحقق لا يتم دون نضال ؛ وإنما الأولى أن يقال إن الإرادة في صراع مستمر مع نفسها ؛ ولذا نجد في الطبيعة النزاع والنضال وتبادل الانتصار . فكل درجة من درجات التحقق الموضوعي للإرادة تنازع الدرجة الأخرى المادة والزمان والمكان . وللمادة تغير صورتها باستمرار ، لأن الظواهر الآلية والفيزيائية والكيميائية والعنصرية تتنازعها مدفوعة بقانون العليا إلى الظهور والتحقق ، بأن تكشف كل منها عن صورتها . فينشأ عن هذا كله صراع أبدي مستمر هو المظهر لصراع الإرادة الجوهرى مع نفسها . ويبدو هذا الصراع أوضح ما يكون في عالم الحيوان الذي يتغذى على حساب للمملكة النباتية ، وفي داخله يتغذى بعضه على حساب بعض أعنى أن كل حيوان لا يستطيع البقاء والحياة إلا على حساب غيره ، حتى إن إرادة الحياة تقتات بنفسها ، وجوهرها هو قوتها . وهكذا نجد في الطبيعة كلها تنازعا على البقاء مستمرا ينتصر فيه الأعلى على الأدنى ويحيا على حسابيه ؛ وهو تعبير عن مشاققة الإدارة لنفسها بطبيعتها ومن هنا كان عذابها الذاتي وتناقضها مع نفسها تناقض أصيلا جوهريا .

والعلقة في هذه المشاققة الدائمية التي تتعصف بها الإرادة هي أن الإرادة نزوع وعيمة وقرم متصل . ولما كانت الإرادة هي الكل ولا شيء خارجها ، فإنها في هذا النزوع إنما تنجبه إلى نفسها ، فكأنها إذن تأكل نفسها بنفسها ، ما دامت لا تجد في الخارج ما تأكله . ثم إنها من ناحية أخرى لا متناهية ، فلا يمكن نزوعها وموضوعها إلا أن يكونا لا متناهيين هما الآخران . ولذا نراها دائبة السعي إلى إشباع نزوعها ، فلا تكاد تُشبع رغبة حتى تندفع نحو أخرى ولا تكاد تشعر بشيء من الرضا حتى تنتابها موجات من السخط متوالية ؛ فيها حنين كظيم ، واشتياق بالعذاب ممزوج . فما عساها أن تصادفه من رى لصداها وتسكين لأوامها إنما هو موقت وهمي سرطاز . ما يزول تاركاً مكانه لما هو أشد لُؤَاباً واحتداماً . وهي في هذا الاندفاع الحركي لا تستقر بلحظة حاضرة ، بل تصبو إلى ما بعدها ، فتعبر الزمان اللانهائي في قوة وسرعة هائلتين ، كالقذيفة الشديدة الانفجار . وليس لهذا الاندفاع غاية ولا هدف ، فهو بنفسه غاية نفسه . أجل ، قد يعلم الإنسان علة هذه الرغبة أو تلك ، ومرعى هذا السعي أو ذاك ، أي يعلم أسباب الأفعال الجزئية ؛ لكنه لا يمكنه مطلقاً أن يعرف لماذا هو يريد بوجه عام . يقول : أنا أريد هذا لكذا ؛ ولكنك حين تسأله : ولماذا هو يريد ، مطلق إرادة - فلا تنظر منه بجواب . ومصدر هذا أن

الإرادة المطلقة خارجة كما قلنا عن قانون العلية ، فلا تنطبق عليها أحكامه ولا كيميائياته . والحال هنا كالحال في الحركة : نحن نعرف مصدر هذه الحركة المعينة ومآلها ؛ لكن لماذا كان بالوجود حركة ، هذا ما لا علم لنا به . فنحن نعلم إذن العلة في الأفعال للفردة والمضامين المختلفة ؛ ولكننا في جهل تام بالعلة في الإرادة المطلقة .

وهكذا نرى الإرادة قد خرجت عن الوحدة إلى الازدواج ، فصارت تبعاً لهذا ميداناً للنزاع ؛ وإلا فإنها لو بقيت على وحدتها ، إذن لاسادها السلام والانسجام ؛ ولكانت الإرادة إرادة محبة ووافق ، بدل أن صارت إرادة كراهية وشقاق . ذلك لأن إرجاع الظواهر المتعددة إلى الوحدة والقول بمبدأ الوجود واحد هو في ذاته يحمل طابع التناقض كما لاحظ زمل ؛ نظراً إلى أن الاختلاف سينحل إذن في الوحدة الحقيقية ويكون ظاهرة عرضية فحسب ، أما الجوهر ففيه اتحاد وفيه انسجام . وما هنالك من مذاهب تقول بالتعدد والتناقض معاً ، فما استطاعت ذلك إلا بقولها إن هذه العناصر المتعددة ليس بينها تأثير متبادل ، بل يحيا كل منها في عالم مستقل بذاته مغلقاً عليه في داخل نفسه ، كما هو مشاهد في الذرات الروحية عند كيبينستس : فهذا نجد التأثير المتبادل قد زال ، فزال بزوال تناوب الحرب والسلام والشقاق والانسجام . ومن هنا نجد للمذاهب القائلة بوحدة الوجود أو بالواحدية بوجه عام تنحو نحو إشاعة السلام

في صورة العالم التي تضعها ، وما عسى أن تقول به مع ذلك من صراع بين العناصر للكونة للوحدة ، لا يلبث أن يفنى في حَضْن الوحدة المطلقة ، فتتعم هذه العناصر بالسلام الإلهي كما يقول اسينوزا ، أو تحيا في وفاق جمالي وتآلف انسجامي كما عند شلنج أو شوبنهاور فقد قال بالوحدة في الصورة ، صورة الإرادة ، لا في المضمون ؛ فلم يكد ينتهي من توكيد الوحدة نظرياً حتى أسرع فأكد الثنائية وللشائئة في التحقيق للوضوعي للإرادة ، وانتهى آخر الأمر إلى تعدد لم يسلبه صفة التأثير للتبادل ، بل أكد فيه ، فقال إن كل تحقيق موضوعي للإرادة مستقل في ذاته ، ويعمل إلى إظهار ماهيته بطريقة مستقلة كاملة ، ولكنها مرتبة فيما بينها وبين بعض وتتناوب الشيء الواحد وتتنازع معاً بإزائه ، وبلغ الصراع أقصى درجاته حينما يكون بين قوى تلتسب إلى درجات متفاوتة من درجات التحقيق للوضوعي للإرادة . فيبدأ أولاً بين القوى الطبيعية على صورة بسيطة ، كما هو مشاهد في الصراع بين قوى الجاذبية وللغناطيسية بالنسبة إلى قطعة من الحديد معلقة في مغناطيس ؛ ثم يزداد شدة وبكراً حينما تنتقل إلى الكائنات العضوية فزرى الأعلى يلتهم الأدنى ؛ كما هي الحال في الحيوان . وبلغ أوجه الشنيع وقته الرهبة عند الإنسان ، فإنه لا يقتصر على اتهام النبات والحيوان ، أي - هو أدنى منه ، بل يحاول ما استطاع أن يتأصل شأفة أخيه

الإنسان ، ومن هنا قيل « الإنسان للإنسان ذئب » . وأكثر من هذا يبلغ به جنون الحياة حد القضاء بنفسه على حياته ، بالانتحار ، الذى تتمثل فيه معركة مُشاقَّة الارادة لنفسها على النحو الأكمل وفى صورتها المروعة العليا . ولكن لهذا الصراع وجه الآخر : فليس انتصاراً خالصاً للأعلى على الأدنى ، بل هو تناوب للظفر بين الاثنين . فإيلبث الأدنى ، مسوقاً نحو الأقدم ، أن يثور وينتقم لنفسه من هذا الأعلى ، أياً ما كانت درجته ؛ فنرى الذراع الممتدة التى صارت الجاذبية وانتصرت عليها أولاً قد انتهت هى بالانتصار عليه فارتخت ونزلت بعد أن كانت عالية مشرعة ؛ ونرى النوم قد تغلب على يقظة العقل فسادت القوى الحيوانية للمقهورة فى حال اليقظة على القوى العقلية العليا ؛ ونرى للموت ينتصر على الحياة . وهكذا نرى دائماً أن كل كائن عضوى لا يمثل صورته إلا بعد اقتطاع نصيب من نفاطه يضطر إلى استخدامه فى إخضاع « الصور » الدنيا التى تنازعه للمادة . وهذا ما يبدو أن يعقوب بييمه ، وهذا للتصوف الغارق بظراته فى أحماق سرالسر ، قد أدركه بعض الادراك ، حينما قال إن الأجسام الانسانية والحيوانية ، بل وأجسام النبات ، نصفها ميت ؛ ويقصد بهذا أنه موجه إلى شئ آخر غير التحقيق الخالص لصورته ومثاله ، وبالقدر الذى ينتصر به الكائن العضوى على القوى الطبيعية التى تعبر عن الدرجات الدنيا للتحقق الموصوعى

للإرادة ، بهذا التقدير يكون مقدار تعبيره عن صورته ومثاله ، أى
بقدر ما يقترب من اللئل الأعلى أو يعتمد عنه .

الإرادة إذن اندفع أسمى بلاغية ولاهدف . لكن نحو
ماذا ؟

تأمل هذا العالم ومايجرى فيه ؛ فإذا ترى ؟ ترى اندفاعاً إلى
الوجود ، وتدافعاً من أجل البقاء ، وكائنات تتوذب في نفوة
وحاسة فائضة مؤكدة لذاتها في العيش ، وصائحة ملء فيها : الحياة ،
الحياة ! إنها تعبر إذن عن شعور واحد هو الشعور بالحياة ؛ وتنساق
في تيار واحد : هو سياق الحياة ، ويمحوها ويدفعها دافع واحد
هو دافع الحياة . فهي إذن لا تمثل غير إرادة واحدة ؛ ألا وهي
إرادة الحياة ، وإن تمددت للظاهر التي تتخذها والشكول التي تملن
بها عن نفسها ، واللغات التي تتحدث بها . وإلا ، فقل لي بربك :
علام كل هذا الجزع ولماذا كل هذا العذاب والألم ، والصراع
والدفاع ، والمطف والاشفاق ، وأقول لماذا نشاهد هذا كله مرتبطاً
بمحدث أو ظاهرة في غاية البساطة هي شعور حياة فردية بأنها مهنددة
بالقناء ؟ أرايت إلى صاحبها حينئذ وهو يبذل قصارى جهده في
الدفاع عنها والنضال ، متخذاً في هذه السبيل من الأدوات ما يهئوه
له عقله ؟ أرايت إلى من يشاهدونه في هذا الوضع وقد ذهب نفوسهم

شعاعا وارتفعت قلوبهم حتى كادت أن تخرج من صدورهم حينما ينظرون إليه وهو في خطر الموت ، حتى إذا مازال الخطر وأتقنت حياته فسرعان ما على نفوسهم بنشوة السرور ؟ لما ذا هذا كله ؟ لسبب واحد ألا هو إرادة الحياة ، وقد سادت كل كيانهم حتى خيل إليهم جميعاً أنه بهذه الظاهرة الفردية وحدها سيفنى العالم بأمره إلى غير رجعة .

قد تقول إن هذا الشعور ذاتي ، فهات لي دليلاً موضوعياً على ما تقول . وجوابي أن أدعك تتأمل ببصرك موضوعياً في الطبيعة بجميع درجاتها ، فلن ترى حينئذ في الطبيعة غير غاية واحدة هي حفظ النوع . فما نشاهده من إفراط شديد في إنتاج البذور ، وعنف قلق في الغريزة الجنسية ، ومهارة فائقة في تسكين هذه الغريزة مع جميع الأحوال والظروف والتجارب إلى أغرب الوسائل وسلوكها أوعر السبل من أجل تحقيق مقاصدها حتى لو اضطرت إلى الإنسان الهجين في أعجب صوره ، وما يبدو في حب الأمومة من إيثار يكاد أن يصل عند بعض الأنواع الحيوانية حد تفضيل الابن على الذات ، كل هذا إن دل على شيء ، فذلك إلا على أن غاية الطبيعة في كل سيرها ونضالها غاية واحدة هي حفظ النوع . أما الفرد فلا تكاد الطبيعة أن تحفل به في ذاته ، وإنما كل قيمته عندها أنه وسيلة من أجل الاحتفاظ بالنوع ، حتى إذا ما أصبح غير

تأخر على تحقيق تلك الغاية ، قذفت به إلى الفناء . تلك هي الملة
 في وجود الفرد . فما الملة في وجود النوع ؟ هذا سؤال لا تقدم لنا
 الطبيعة عنه أى جواب . فمن العبت أن ينشد للراء في هذا التدافع
 المستمر والاضطراب للتصل في حومة الحياة غاية يمكن أن يوفض
 إليها شيء من هذا الصراع . لأن زمان الأفراد وقوتهم ينتفان
 بأسرها في الاحتفاظ بالبقاء ، بقاء الفرد في نفسه وفي ذريته من
 بعده ، أى في الاحتفاظ بالنوع . وماءسى أن يبقى بعد ذلك من
 فراغ قافه — لا يوجد إلا عند الكائن العاقل ، أغنى الإنسان —
 فيزجى في تحصيل فائض من الفن أو للمعرفة . ولن يزعم زاعم أن
 هذا له من القيمة ما يخلو له أن يقول إن هذه غاية الحياة أو غاية
 الطبيعة من الحياة . إنما غايتها شيء واحد هو ألا تدع واحداً من
 أنواعها أياما كان ، ينفى ويفقد ، إذ يبدو أنها قد أعجبت ورضيت
 بما أنتجه من « صور » أى أنواع دائمة ، فخرصت كل الحرص على
 أن لا يضيع منها شيء ، وجعلت من هذا الحرص على البقاء الغاية من
 وجودها ولا غاية عداها .

وإن شئت دليلاً أوضح وأقوى ، فانظر إلى حياة كل نوع في
 الطبيعة ، ترأها حياة لو كانت لغاية معقولة ، لأسرع كل نوع في
 الخلاص منها بكل قواه . وإلا فأية غاية تلك التي ينشدها حيوان مثل
 الخلد ، تلك الدابة العمياء التي تمشي تحت الأرض ، ولا عمل لها

طوال حياتها غير أن تحفر بمشقة الأرض بواسطة أقدامها الضخمة القلطاحة ، وتحيا في ليل مستمر ، لأن عيونها الجينية لا غاية منها إلا الفرار من الضوء ، ، حتى إنها لتعد الحيوان الليلي الأول ؟ ليس لها غير هدف واحد: الغذاء والجماع ، أى ما يحفظ النوع حسب فيهم . هذه الحياة التمسعة العجيبة أن تتكرر على الدوام . وأعجب ما فى الأمر أن كل عضو فيه قد بلغ الكمال فى التضافر من أجل تحقيق هذه الغاية العجيبة حتى أنه ليؤديها على الوجه الأتم . ومثل بقية الحيوان مثل الخلد للسكين : براعة فى إيجاد الوسائل ، ونشاط دائم جبار وفن كامل وتنوع فى الأشكال ، ودقة التركيب الجسمانى لكن هذا كله من أجل غاية واحدة هى الاحتفاظ بالنوع على حساب مجهود هائل يبذله كل فرد ولا يتناسب إطلاقاً ، ولو من بعيد جداً ، مع تلك الغاية . حتى إن « الحياة عمل دخله بعيد عن أن يعطى نفقاته » .

ويا ليت كلا منها عام بعمله فى أمن . بل إنها كلها خاضعة لأخطار لا نهاية لها ، فلا تستطيع العيش إلا فى نضال مستمر ينتهى دائماً وبالضرورة بالظفر للقهور ، إن صح هذا التمييز ؛ لأن الظفر يأتى بالنسبة إلى الأعلى ، ولكنه لا يلبث أن يصح هزيمة بالنسبة إلى الأدنى ، ولما كانت الطبيعة كلها على هيئة نظام تصاعدى ، فشكل

ظفر من ناحية لا بد أن يكون قهراً من ناحية أخرى . فيشاهد مثلاً في جوة أن هناك سهولاً فسيحة مغطاة بعظام ؛ وهذه العظام عظام عدد كبير من نوع السلحفاة الضخمة تسلك هذه السهول في طريقها إلى البحر إلى حيث تضع بيضها ؛ وحينئذ تهاجمها كلاب وحشية تغلبها على ظهرها وتنزع منها بطنها وتأكلها حية ؛ ثم يحدث غالباً أن ينقض على هذه الكلاب نمر فيمزقها ؛ وهكذا باستمرار تحدث هذه العملية المزعزعة . فهل من أجل هذا خلقت السلحفاة ؟ وماذا جنت حتى تستحق كل هذا العذاب ؟ ولم كل هذه للنظر الرهيب ؟ لا يوجد غير جواب واحد على هذا السؤال ألا هو : هكذا تتحقق إرادة الحياة . وكل هذا يدل على أن إرادة الحياة هي للعنى الحقيقي للوجود . وهي سر الواقع ، وليست كلمة جوفاء . من نوع ما يتشدد به أصحاب التهاويل والتخاريق ممن يقولون بأن هذا « هو الفكرة في كينونتها غير نفسها » كما فعل هيجل . فثل هذا عبث لفظي عجيب . ولسنا في حاجة إلى الذهاب بعيداً من أجل إدراك الغاية من هذه للأساءه المزلية ، لأنها عدت النظارة وللشاهدين ؛ وللمتلون أنفسهم مقضى عليهم يتحمل أنواع من العذاب لا حد لها ولا نهاية ، إلى جانب ما يمكن أن يتحقق لهم من لذة هزيلة كلها سلبية »

ولكن إرادة الحياة ، خلال هذا الظفر والانتصار والقهر

والاندحار تؤكد نفسها بكل قوة وجسارة . فما تبادل الانتصار والاندحار بالنسبة إليها إلا كالإطراف بالنسبة إلى العين : ظواهر عرضية تنتابها دون أن تمس الجوهر في شيء . أستغفر الله ، بل فيها يكشف الجوهر عن خصبه وثرائه وما يشتمل عليه من قوى حية متوثبة . فلا تحسب موت الأفراد يؤثر في الإرادة ، هذا الشيء في ذاته ؛ إنما هو تجديد مستمر للشكل التي تبدو عليها والصور التي تعرض نفسها فيها . أما هي فوجودة دائماً ، خالدة لأنها خارج الزمان ، أو إن كان لنا أن نتحدث عن زمان بالنسبة إليها ، فهذا الزمان حاضر سرمدى .

وهنا نجد شوبنهاور يكرس للموت صفحات طويلاً عالج فيها مشكلته لأول مرة في شيء من التفصيل ، من الناحية الميتافيزيقية الخالصة . وقد بدأ هذا البحث بملاحظة نفسانية تتعلق بالموقف الشعورى الذى يقفه الكائن الحى بازاء الموت : فقال إن الظاهرة النفسية الأولى فيما يتصل به هى « الجزع » منه . فكل كائن حى يخشى الموت مهما كانت مرتبته فى سلم التصاعد الوجودى . وإنما يختلف الواحد عن الآخر فى معرفته للموت . فالحيوان يشعر بالجزع من الموت ، ولكنه لا يعرف هذا الموت الذى يخشاه . وما ذلك إلا لأن الجزع مستقل عن المعرفة : فالأول مصدره الارادة ، والمعرفة مصدرها العقل . ولعل أقوى شعور يمانيه الكائن الحى هو هذا الشعور : سواء بالنسبة إلى نفسه وبالنسبة إلى الآخرين : فأخوف

ما يخافه على نفسه الموت ؛ وأعظم شر يشعر بهديده إياه هو الموت ؛ ولذا نراه يحاول ما استطاع تجنبه ، وإن لم يكن ، فتأجيل ميعاده ؛ ويلجأ من أجل هذا إلى أنواع من التعايل والمصانعة لا حصر لها ولا تحديد . كما أن العطف على الآخرين لا يبالغ من القوة والحدة والحرارة درجة أعلى من تلك التي يثيرها منظر إنسان في خطر الموت ، فاهيك بها في مماننته إياه وهو يموت .

فما مصدر هذا التعلق الشديد بالحياة ؟

ليس مصدره العقل والتفكير . فقليل من التأمل كافٍ لاقناعنا بأن الحياة ليست خليفة بشيء من الحب والاستمرار ؛ وليس من المؤكد أن الوجود خير من اللاوجود ؛ بل لعل المكس أن يكون هو الصحيح ، كما يبدو لنا لو أمعنا النظر بمض الامعان . ولو استطعت أن تسعى إلى قبور الموتى وتفرع أبوابها سائلاً إياهم هل يريدون العودة إلى الحياة ، إذن لرأيتهم ينفذون إليك رؤسهم رافضين . وإلا فعلام التعلق بهذه البرهة القصيرة التي يقضيها للمرء في الوجود والتي لا تبدو شيئاً وسط تيار الزمان اللانهاي ؟ وإنما هذا التعلق بالحياة حركة عمياء غير عاقلة ؛ ولا تفسير لها إلا أن كياننا كله إرادة للحياة خالصة ؛ وأن الحياة تبعاً لهذا يجب أن تعد الخير الأسمى ، مهما يكن من مرارتها وقصرها واضطرابها ؛ وأن هذه الإرادة في ذاتها وبطبيعتها عمياء خالية من كل عقل

ومعرفة أما المعرفة فعلى العكس من ذلك أبعد ما تكون عن هذا التعلق بالحياة ، ولهذا تفعل العكس : تكشف لنا عما لهذه الحياة من ضالة قيمة ، وبهذا تحارب الخوف من الموت . وأصدق شاهد على ذلك أننا نمجد من يقبلون على الموت في شجاعة وثبات ، بعد أن أنعمهم العقل بأن الحياة عبث لا يليق بالعاقل الاستمرار فيه ، ونسخر فعل من لا يتغلب العقل عنده على إرادة الحياة ، فيتعلق بها بأي ثمن ، ويمتلىء جزعاً وخوراً واضطراباً حينما يتعرض له ، بئله لخطره .

ولو كان الخوف من الموت صادراً عن الشعور بالجزع بازاء فكرة اللاوجود ، إذن لشعرنا بمثله ونحن نفكر في الزمان الذي لم نكن بعد فيه . فليس ثمة فارق بين العدم الذي سأسير إليه بعد الموت وبين العدم الذي كنت فيه قبل الميلاد . ومع هذا فنحن لانجد في هذا العدم الأخير ما يثير فينا عاطفة الجزع . وهذه ماعبر عنه زعيم المتشائمين لدينا ، أبو العلاء ، أجمل تعبير فقال :

لقد أسقتُ ، وماذا ردّ لي أسفى ا

لما تفكرتُ في الأيام والقَدَم

في العدم كنا ، وحكمُ الله أوجَدنا ،

ثم اتفقنا على ثانٍ من المَـم

سيانِ عالمٍ ويومٍ في ذهابهمـــــــــــــــــا ،
 كأنَّ ما دَامَ ، نَمِ انبَتَ ، لم يَذْمُرْ

ولمّاك تقول حينئذ : إني لم أكن قد بلوت الحياة بعد ، فلما
 بلوتها فضلتها على كل شيء عداها . ولكن هذا القول مردود : فإ
 في الحياة من شر كفيل بأن يبعث في نفسك ، على العكس من هذا ،
 الحنين إلى جنة العدم التي كنت فيها قبل هذا الوجود . وإلا فإ
 بالكَ تنشُد الخلود بشرط أن تكون الحياة الثانية أسعد حظاً من
 هذه الحياة ؟ أليس هذا دليلاً على أن الوجود العالي لا يساوى
 شيئاً ؟

غريب منك إذن أن تأسف على عدم كنت فيه أو بالأحرى
 زمانٍ لم تكن بعد به وما لم سلك سبيله من دونك . ولو أنصفت
 لقلت بواحد من اثنين : إنك غير آسف على عدم كان ، ولن تكون
 آسفاً على عدم سيكون ؛ أو إنك كنت موجوداً دائماً وستكون
 موجوداً إلى الأبد . ولا تعارض بين القولين : فكلاهما مُفَضِّل
 إلى نتيجة واحدة ، هي أن الموت ليس شيئاً يستحق الجزع والخوف .

ذلك أنه من الحق الغريب أن تحسب عدم الوجود شراً ؛ لأن
 كل شر وكل خير يقتضى بالضرورة الوجود ، ولا يمكن أن يتصف
 المعدم بشيء ؛ بل ويقضى أكثر من هذا المعرفة واسعور .

ولكن هذا الشعور وذلك الوجود ينتهيان بالموت ؛ فلا مجال
 للتحديث عن الشر إذن بالنسبة إليه ؛ وفقدان الشعور ليس شيئاً
 خطيراً في ذاته ، لأن المسألة مسألة لحظة خسب . وهذا مادما أبيقور
 إلى القول بأن « الموت لا يعنينا في شيء » ، لأنه ، كما يقول ، طالما
 كنا موجودين ، لا يوجد الموت ، وإذا وجد ، لم نكن نحن بعد .
 موجودين ، ولهذا لم يعننا عدم وجودنا من قبل كما يجب أن
 لا يعنينا عدم وجودنا من بعد . فكل شيء في هذا يتوقف على
 الشعور وبالتالي على الوجود ، ومادام هذا منعدما في كلتا الحالتين ،
 فما يعنيننا من اللاوجود شيء . ولهذا فليس العقل في الإنسان هو
 الذي يجزع منه ؛ وإنما الإرادة العمياء ، إرادة الحياة التي لا تعرف لها
 غير غاية هي الوجود والوجود باستمرار ، فاذا ما هدت في جوهرها ،
 ثارت وتعللت واحتاجت في عنف وارتياح . . فهل هي على صواب
 في هذا الاحتياج المرتاع ؟

لننظر في موقف الطبيعة بعد أن نظرنا في موقف الفرد بازاء
 للموت . فماذا نرى ؟ نرى النقيض . فبينما نجد الكائن الحي الفرد يسرف
 في التفرع ، نجدها هي تغالي في عدم اكترائها لموت الأفراد .
 والبيئة على هذا أنها لا تحفل مطلقاً بمحبتهم منه ، بل تدع حياتهم
 فريسة لأشد أنواع الاتفاق والصدفة نزاء وتقلباً . فالحشرة التي
 تصادفك في الطريق تحت رحمة أدنى انحراف لقدمك ؛ وحلزون

الخشب فريضة سهلة جداً لكل مابر؛ ثم انظر إلى السمكة وهي تلعب
غير مهمومة بشيء في داخل الشباك، والطيور وهو لا يشعر بالصقر
المعلق فوق رأسه. كل هذه الكائنات تحيا في عالم مليء بأخطار
تهدد كيانها في كل آن، أخطار لم تحمل الطبيعة مطلقاً بدورها عنها.
تلك حياة الكائنات العضوية، فإذا نظرت إلى الكائنات اللاعضوية
وجدت أنها، على الرغم من كونها في أدنى درجات سلم الكائنات،
تنعم ببقاء في الوجود أطول، حتى إن الطبيعة المجردة ذات استمرار
لا نهائي. فهل من المعقول أن تكون الكائنات الدنيا خالدة باقية،
والكائنات العليا زائلة فانية؟ الجواب قطعاً بالنفي؛ بل يجب على
العكس من ذلك أن تؤكد البقاء والاستمرار لهذه الأخيرة،
فنقول إن الموت ليس بالنسبة إليها غير ظاهرة عرضية تمر على
السطح دون الجوهر، الذي يبقى دائماً في مأمن من كل اعتداء
على كيانها؛ وإنه نقاب يسدل عليها يحول بيننا وبين رؤية الحقيقة،
نقاب من صنع العقل الإنساني، ولا وجود له إلا به. أجل! إن
الوجود واللا وجود اللذين نشاهدهما في الأفراد ظاهرتان نسبيتان،
زائلتان، بل وهمايتان اخترصهما العقل، الذي لا يستطيع أن ينفذ
من وراء الظواهر إلى الشيء في ذاته، هذا الجوهر الحقيقي للوجود.

ولإنما نحن نضيف إلى الموت قيمة جوهرية لأننا نطبق مقولة
الزمان على الشيء في ذاته: فنجعل الزمان، وهو رمز القناء، يلحق
(م ١٦ - شينهور)

الإرادة فى جوهرها ، مع أن الزمان كما قلنا من قبل مرآة
 لاجتية له إلا فى الدهن ، ولا ينطبق إلا على الظواهر التى هى
 امتثالاته ، أما الفى فى ذاته فلا يخضع لسلطانه . فإذا نظرنا إلى
 اللوث من هذه الناحية ، فأننا نراه لا يلحق الإرادة ، وإنما يس
 ظواهرها ، وما مثله إلا كالنوم الذى يطوف برأس الإنسان دون
 أن يقضى على كيانه ، أو الليل الذى يبدد العالم وكأن قد غنى فيه
 على الرغم من أنه لا يقف لحظة واحدة فى سيره ووجوده . وإن
 الوجود فى الزمان لبدو لنا على هيئة سلسلة متصلة من الظواهر
 تتلو الواحدة منها الأخرى فى تتابع مستمر ، وكأن السابقة قد
 فنت وحلت محلها التالية وهكذا باستمرار إلى غير نهاية ،
 لكن وراء هذه الظواهر تحيا باستمرار وثبات الإرادة التى هى
 جوهر الوجود كقوس قزح يخلق فوق الشلال . وذلك هو الخلود
 فى الزمان . وبفضل هذا الخلود لم يضع شىء مطلقاً ولم تمن ذرة
 من اللادة ، ولا بالأحرى أية بضعة من الوجود الحقيقى الذى يبدو
 لنا على هيئة الطبيعة ، على الرغم مما مضى من الآلاف المؤلفة
 من السنين الحافلة بالموت والفساد . ولذا نستطيع أن نصيح فى كل
 لحظة ، وقلوبنا عامرة بالسرور : « على الرغم من الزمان والموت
 والفساد ، فلا زلنا هنا مجتمعين » .

كل شىء خالد إذآ ، فما البدء والنهاية إلا من شأن الزمان ،

والزمان لا انطباق له على الجوهر ، أى الإرادة . ولاداعى للنجزع
من الموت : فصدر هذا الجزع شعوراً بأننا سنفتى إلى غير رجعة ،
بينما العالم باق ، لكن العكس هو الأول أن يكون الصحيح
فالعالم هو الذى يفنى ، عالم الامثال ، أما جوهره الباطن أخفى.
الإرادة ، فباقية باستمرار . ومما يثير الدهشة حقاً ، بل والسخرية ،
أن نرى الانسان ، سيد العالم ، الذى يملأ كل شئ كيانه ويهب كل
شئ وجوده ، يترشح ويحين خشية الموت والقضاء فى هاوية العدم
الدائم . فما باله يحين ، مع أن كل شئ فى الواقع يدين له بالوجود ،
ولا مكان إلا وهو به ؟ إنه حامل الوجود ، وليس الوجود
هو الذى يحمله . ولكنه ، كفرد ، لا يزال غريبة لمبدأ
المردانية ، ولا يزال يحيا فى الحلم المخيف ، حلم إرادة الحياة . وخير
ما يقال للمحتضر هذا القول : « إنك لن تكون بعد ذلك الشئ »
الذى لو أحسنت صنعاً لم تكنه .

ألا إن الزمان هو الحاضر ، وليس الماضى ولا المستقبل ،
فهذان لا وجود لهما إلا فى الذهن والتجريد ، حينما ترتبط
المعارف تبعاً لمبدأ العلة الكافية ، والإنسان لا يحيا فى الماضى
ولن يحيا فى المستقبل وإنما هو يحيا فى الحاضر ، لأنه لا يوجد
طالب لم يكن حاضراً ، وهذا الحضور جوهرى لديه ، فلا يستطيع
شئ أيا كان أن يسلبه إياه . الحاضر صورة الحياة ، والحياة جوهر

الإرادة ، ؛ فالإرادة في حضور مستمر . والحاضر هو الوجود ؛
وإنما الوم هو الذي يصور لك الحاضر على نوعين : نوع ينتسب إلى
الموضوع وآخر إلى الذات ، مع أن كليهما واحد ؛ « لأن الحاضر
هو نقطة التقاس بين الموضوع ، وصورته الزمان ، وبين الذات التي
لا صورة لها من بين تلك التي يضمها مبدأ الملة . والموضوع هو
الإرادة وقد صارت امثالاً ، والذات هي للتضاييف الضروري
للموضوع ؛ ولكن للوضوحات الحقيقية لا وجود لها إلا في الزمان ،
لأن للماضي وللمستقبل لا ينطويان إلا على تجريدات للعقل وأشباح :
فالحاضر إذن هو الصورة الجوهرية التي لا يمكن أن تنفصل عن
ظاهرة الإرادة . والحاضر وحده هو الوجود دائماً والذي يظل
ثابتاً باستمرار ... وينبوع مضمونه وحامله هو إرادة الحياة ،
أو الشيء في ذاته ، أو بمباراة أخرى هو نحن أنفسنا ... ولهذا
يستطيع كل منا أن يقول : أنا مالك للحاضر على الدوام ، وسيرافقني
كالظل خلال الأبدية : ولهذا ، فليس لي أن أتساءل من أين أتى
الحاضر ، وكيف يتأتى أنه يوجد في هذه اللحظة بعينها ... إن
الحاضر هو الصورة الوحيدة التي تظهر عليها الإرادة بالنسبة إلى
نفسها : وهذه الصورة لن تعوزها أبد الدهر ، وهي الأخرى لن
توجد بدونه . وإن من يحب الوجود كما هو ، ومن يؤكد الحياة
بكل قواه ، يستطيع آمن السرب أن يمدّها بلا نهاية ، وأن

يطرح الجزع من الموت باعتباره وهماً يثير في نفسه الخوف بلا مبرر؛ الخوف من أن يفقد الحاضر يوماً ما ، ويعطيه صورة خداعة لزمان بلا حاضر .. وما مثل من يخاف الموت باعتباره فناء ، إلا كمثل الشمس إن قدر لها أن تصبح حين الغروب فتقول : « أواه ! ها أنذا أفنى في الليل الأبدى » .

وخلاصة هذا كله أن الموت لا يصيب إرادة الحياة ؛ وإنما يتعلق بمظاهرها العرضية الزائلة كي يجددها باستمرار . أما هي فخالدة أبد الدهر ، والطبيعة قد ضمنت لها الخلود بواسطة أداة قوية تلعب الدور الأكبر في الحياة العضوية هي الغريزة الجنسية . ففيها مظهر من أوضح وأعنف مظاهر تأكيد إرادة الحياة لنفسها ؛ لأن معناها هو أن الطبيعة مهمومة بحفظ النوع باستمرار ؛ وإن في شدة هذه الغريزة وكونها أقوى الغرائز ، ما يدل بجلاء على أن تأكيد إرادة الحياة هو سر السر في الطبيعة . أجل ، إنها ليست الأساس في الإرادة ومصدرها ؛ ولكنها العلة المهيئة لظهورها وتحقيقها في الأعيان والموضوعات . ومن هنا كانت أهميتها الكبرى ، وكان حرص الطبيعة على أن تيسر لها الإشباع بكل الطرق ، حتى إذا حققت الكائنات غاية الطبيعة منها وهي حفظ النوع ، لم تكتثر لوجودهم أو لفنائهم ، لأن ما يعنينا هو النوع لا الفرد .

وتعاً لهذه النظرية ، يقدم لنا شوبنهاور نظرة في الحب تمتاز

بالعمق والبراعة في التحليل ، كما تمتاز أيضاً - أو يعيها - أنها حسية إلى أقصى حد . فهو لا يفهم من الحب إلا جانبه الجنسي الخالص ، لأنه يراه مرتبطاً بكل الارتباط بالغريزة الجنسية ، وهذه الأخرى بارادة الحياة على هيئة حفظ النوع . فتأوهات العاشق وزفراته ، وقشعريرة قلبه ونبضاته ، غير حنين صادر من أعماق إرادة الحياة ممثلة في الغريزة الجنسية ، وما النظرات الرفافة الملهبة يتبادلها المحبان إلا بريق متأجج لعيني الطفل الذي يرنو إلى النور ، وما سؤرة الوجد المتوثبة في روح العاشقين غير انتفاضة الجنين المقبل وهو يتطلع إلى الوجود

فليس بغريب إذن أن نراه يختص الحب ، مفهوماً على هذا النحو ، بنصيب وافر من العناية ، آخذاً على الفلاسفة المتقدمين إهمالهم أو تغاضيه المصطنع عن هذا الجانب الخطير من جوانب الوجود . وحتى الذين عنوا به لم يستطيعوا أن يضضوا أيديهم على السر فيه . وأفلاطون الذي كان أكثرهم احتفالا له في محاورتي « المأدبة » و « فدرس » لم يقل شيئاً ثابتاً صادراً عن تحقيق على « تدقيق فلسفي . بل هام هنا في أتاويه الأساطير وحلق في سماء الخيال ، فصار عن أنه لم يتناول غير ناحية شاذة من نواحيه كانت شائعة عند اليونان . وكنت ، الذي عالج مسألته في القسم الثالث من بحثه « في عاطفة الجميل والسامى » ، جهل موضوعه ، فجاء تحليله إياه سطحياً

غير صحيح في بعض أجزائه . بينما الشعراء والقصاص قد أسرفوا في
التغنى به وإرجاع كل أحداث الحياة إلى يده الخفية ، حتى جعلوا
منه الموضوع الرئيسي الذي يدور عليه كل ما أتجهوه من آثار .
لكنهم أكدوه ولم يفهموه ، وشعروا بقوة دون أن يدركوا السر
في هذه القوة . ولم يكونوا مغالين كثيراً في بيان خطره وأهميته
حين جعلوه ينتهي غالباً بانكار الحياة والتضحية بالوجود ، فان
أمثال فرتر لا يوجد في قصة جيته لحسب ، بل الحياة تقدم لنا كل
يوم مئات الشواهد من هذا القبيل ، وإن كانوا معتمدين في هاوية
النسيان . أفليس مما يثير العجب إذن أن ينصرف عن دراسته
الفلاسفة ؟

جاء شوبنهاور فكرس له فصلاً من أروع فصول كتابه الرئيسي ،
حتى نعتة هو بأنه « ثلثة » في عقده . قال إن الحب مهما تسام
ولطف ينسج من الغريزة الجنسية ، أو هو الغريزة الجنسية نفسها
واضحة محددة مشخصة . فإن الغريزة الجنسية إذا لم تكن ذات
موضوع معين كانت إرادة الحياة ، وإذا بدت مرتبطة بشخص معين
فهي الحب . ومنع أنها في هذه الحالة صاحرة عن حاجة ذاتية خالصة ،
فإنها تعرف كيف تلبس نقاباً من الموضوعية الزائفة فتوهم العقل
بأنها طاهرة من كل شهوة حسية . ولكنها الطبيعة ، هذا للساكر
الأكبر ، هي التي تتخذ هذا السبيل للتلوي كي نحقق أغراضها كما

تشاء ، دافعة الإنسان بقوة حمياء تمتاز مع ذلك بالغضب والدهاء .
ولكن القدى يستطيع أن يهتك هذا القناع ويكشف عن هذا
التلبس ، لا يلبث أن يرى فى وضوح وقوة الغريزة الجنسية من
وراء كل هذه الألوان السامية والمظاهر الطاهرة العالية التى تستر
من ورائها . وأصدق بينة على ما نقول هى أن الملم فى الحب ليس تبادل
بين المحبين ، بل امتلاك الواحد للآخر امتلاكاً حسيّاً بواسطة للمتعة
الشهوانية ، ولا يعنى فى شىء أن يكون فى الجواب الآخر صدى
للماطقة وتريد للغرام ، ولهذا نرى أيضاً أن الذى لا يثير الحب
عند الآخرين نحوه ، يقنع بالامتلاك أو بالمتعة الحسية . والشواهد
على هذا عديدة فى الزواج المفتصب ، وفى الخطوة التى يشترها المرء
لدى المرأة بقليل من الهدايا أو التضحيات ، ثم هذه العناية الشديدة
التي يوجهها كل من الخطبين إلى الآخر وهما مقبلان على الزواج .
وما ناء الماطقة بين المحبين غير إرادة الحياة عند انفراد الجديد الذى
يريدان إنتاجه ، وإن فى التقاء النظرات المليئة بالشهوة لاشتعالا
لوجوده المقبل ، وفى رغبتهما فى الاتحاد حتى الفناء فى شخص واحد
تصبراً عن حاجتهما الملحة إلى الاستمرار والبقاء فى هذا الوليد ،
ولهذا فانهما يمزجان بين خُلُقهما ويصان هذا المزيج فى النتائج :
فيرث الطفل عن أبيه الإرادة أو الخُلُق ، وعن الأم الذكاء ، وعن
كليهما تركيبه الجسمانى . وهكذا نرى دائماً أن الوجد الغرامى فى
جوهره يتجه إلى شىء واحد هو ولادة الطفل .

وإذا كنا نرى في الحب إثارةً ومحاولة للقضاء على الآثرة ، فما ذلك إلا من فعل الطبيعة التي تريد أن تضحي بالفرد في سبيل النوع ، فتزوره الحب وكأنه آثرة وفائدة شخصية ، بينما هو في الواقع تضحية وإيثار قصيد به النوع ، فيخيل إليه أنه يسعى نحو غاية فردية ، وهو لا يسعى في الحقيقة إلا إلى غاية نوعية . وهذا الوم هو الغريزة الجنسية بما يصاحبها من متعة عظمى . وكل شيء موجه في الحب نحو تحقيق هذه الغاية ، أغنى الولد الذي به يستمر النوع . فالجمال اللامع الذي يخلب لب الرجل إنما يحدّثه عن النوع كما ينبغي أن يستمر ، وحرص الرجل على اختيار المرأة التي توافق ميوله ورغباته لا يصدر إلا عن حرص على إيجاد النسل الكامل كما يراه أو بالأحرى تراه غريزته في شيء من اللاشعور . وما فطرت عليه المرأة من ثبات في الحب ، بعكس الرجل الذي يميل إلى التنويع والتقلب ، يدل على أنها هنا إنما تصدر عن وحى من الطبيعة التي تريد منها أن تقتصر على رفيقها حتى يكون في وسعها العناية بالولد . ومن هنا كانت المفضلة الأولى والعظمى في المرأة الأمانة الزوجية ، حتى إن الزنا يمتد بالنسبة إليها مخرجاً لها عن طبيعتها وجوهرها ونازلاً بها إلى أحط درجات السقوط وأشنع ما يمكن أن تقتربه من إثم ، لأن في هذا خروجاً على ما رمت إليه الطبيعة من وجودها ، بعكس الرجل ، فإن هذه الأمانة عنده مصطنعة لا أساس لها من الطبيعة ، ولذا كانت حياته أقل جرماً وأهون إثمًا .

والرجل والمرأة في اختيارها الواحد للآخر إنما يحدوها حادى
الغريزة الجنسية: غريزة الولد وحفظ النوع. والصفات المنشودة
بينهما على نوعين: نوع جسماني، وآخر نفسى.

ففي النوع الجسماني تميل إلى تفضيل السن الأكثر تحميقاً لمعنى
الولد، فلا تختار للمرأة إلا في السن المتراوح بين الثامنة عشر
والأربعين: لأن هذه الفترة هي التي يبدأ بها الحيض وينتهي.
وتعتبر ثانياً الصحة، حتى يأتي النسل قوياً. وثالثاً تركيب البنية،
وفي هذا المعنى يقول صاحب سفر «الجامعة» (٢٦: ٢٣):
«إن المرأة الحسنة التكوين الجميلة الساقين كعمود من الذهب
على قاعدة من القضة»، لأن حسن التكوين يهيء للولد تكويناً
أقوى وأحسن. ورابعاً امتلاء البدن، حتى يكون غذاء الجنين
أوفر، وهذا أظهر ما يكون في الجاذبية المائلة التي تحدثها الهود
الممتلئة، لأن الهود الممتلئة تيسر تغذية الطفل على النحر الأحسن.
أما المرأة الهزيلة فلا تثير الاغراء، كما أن البدنية تثير الكراهية
لأن هذا التركيب دليل على هزال الرحم وبالتالي على العقم. وأخيراً
نعتبر في المرأة جمال الوجه، ويقودنا في هذا الاعتبار غريزة الولد
نفسها. فنحن خصوصاً بجمال الأنف، لأن فيه أجلى تعبير للوجه
عن النوع، حتى إن انحرافاً ضئيلاً في الأنف، نمو أعلى أو نحو
أسفل، ليتحكم في مصير آلاف الفتيات، ويتلوه جمال الفم بأن

يكون صغيراً في بيعته وفي فكيه ، لأن هذا طابع خاص بالوجه
الإنسانى فى نوعه ، بخلاف الحيوان ، ثم الدقن ، لأن الدقن الهاربة
تلك التى تبدو كأنها مقطوعة ، تثير الأشمزاز ، لأن بروز الدقن
سمة خاصة بالنوع الانسانى وحده ، وأخيراً جمال العين والجهة ،
وهذا على ارتباط وثيق بالصفات المعنوية . كل هذا من جانب
الرجل أما من جانب المرأة فإنها بوجه عام تفضل الرجال فيما بين
الثلاثين والخامسة والثلاثين ، ويقودها فى هذا الاختيار الغريزة التى
تهديها إلى أنه فى هذه السن تكون قوة الإنتاج عند الرجل أقوى
ما تكون . ولا تحفل كثيراً بالجمال خصوصاً جمال الوجه ، وإنما
الذى يجذبها بوجه خاص هو قوة الرجل وما يلازمها من شجاعة ،
لأن فى هذا ما يخول لها أن تلد أماناً لا أقوياء ، ولهذا تختار
من بين صفاته الجسدية ما يعبر عن هذه القوة أجلي تعبير .

أما الصفات المعنوية أو النفسية فإن ما يجذب المرأة منها على
الأخص هو صفات القلب والخلق لأن الطفل يرتبها عن أبيه .
ويمحدها فى الرجل خصوصاً مضاء العزيمة وقوة الإرادة والشجاعة
وفى كلمة واحدة كل الصفات المكونة للرجولة بالمعنى المحدود .
بينما لا تكاد تحفل مطلقاً بالصفات العقلية فلا تؤثر فيها بطريق
مباشر ، لأنها لا تنزع من الأب ، بل من الأم ، فلا تنتقل إلى الولد ،
حتى إننا نرى المبقرى نفسه يبدو لها على شئ من الشذوذ فيثير

فيها بغض أو النفور . وتلك هي العلة في أننا نرى غالباً تفاوتاً شاسعاً بين المرأة والرجل المقتربين ، من ناحية الذكاء . والسبب الحقيقي في هذا كله هو أن الذي يلعب دوره هنا ليس الاعتبارات العقلية بل الغريزية . فما يشد في الزواج ليس متعة الروح ، بل إيجاد الولد ، « والزواج ائتلاف بين القلوب لا بين الرؤوس » . وعلى العكس من ذلك لا نجد الرجل معنياً بالخلق ، بل بالصفات العقلية ، لأن هذه هي التي تنتقل إلى الولد عن طريق الأم ؛ وعلى الرغم من هذا فإن الصفات البدنية ذات أثراً كبيراً في اختياره لأن فعلها مباشر في تحقيق الغاية ، أعني الولادة .

وليس الأمر مقصوراً على الاختيار لحسب ، بل نجد في الطريقة التي يتم بها الحب الشاهد الصادق على أن كل شيء يصدر عن الغريزة الجنسية المتجهة إلى حفظ النوع . إذ نلاحظ أولاً أن مما يدل على أن الحب لا يصدر عن تقويم وتقدير للصفات العقلية هو أن الحب العالي كثيراً ما يقوم مع جهل العاشق بمعشوقته كما هي الحال بالنسبة إلى بتركة ، الذي لم ير حبيبته لورا إلا نادراً ومن بعيد ؛ كما أنه يتم من من أول نظرة ، وما ذلك إلا لأن الإنسان يصدر فيه عن وحى الغريزة التي تتوسم بسرعة في الموضوع الذي أمامها تحقيقاً لأغراض النوع . وبهذا المعنى يقول شكسبير : « من ذا الذي أحب ولم يكن ذلك من أول نظرة ؟ » . وهو معنى حله كثير من

الروائيين ، نخص بالذكر منهم القصصى الأسباني الشهير ماتيو أليمان في قصته المشهورة « جزمان العاراقى » حين قال : « لا حاجة من أجل الحب إلى الانتظار طويلا والتأمل كثيراً ، بل يكفى من نظرة واحدة أن يتفق وجود وفاق متبادل ، وهو مانسميه فى الحياة العادية باسم المشاركة فى الدم ، مما ينشأ خصوصا عن تأثير الكواكب خاص » . وما يشعر به المرء من جزع هائل لفقدانه معشوقته ، سواء بامتلاك الغير لها وموتها ، مصدره أن المرء يشعر فى هذه الحالة بأنه فقد خريته الحقيقية أى بقاءه واستمراره إلى الأبد . وأتأت الحب التى لا يحلو للمحبين أن يبتثوا غيرها ليست تصدر إلا عن النوع ، فهو الذى يثنّ فيهم . وعبقريّة النوع هى التى تضحي بكل الاعتبارات المفرقة بين المحبين : من تفاوت فى المركز الاجتماعى أو الثروة وما شابه ذلك ، فلا تحسب لها حسابا ، بل تسلك سبيلها قدما غير حافلة بشيء . وما يشاهد من غرابة فى سلوكهما يرجع إلى أن روح النوع قد سيطرت عليهما تمام السيطرة ، فلم يعودا مالكين لأنفسيهما ، بل سلوكهما هو سلوك النوع فى مجموعة لا كأفراد . وهذا هو السبب أيضا فيما يصدر عنهما فى سورة الوجد ونشوة الهوى من سمو فى الخيال : لأن النوع أقوى بكثير جداً من الفرد ، وفى الحب يستحيل الفرد إلى نوعه . وهذه القوة هى التى تدفع بالعاشق البائس إلى الانتحار ، لأن قوة النوع

حينما لا نجد منفذا لتحقيق إرادتها، تنقلب إلى قوة هدامة كأعنف ما يكون الهدم

فالحب إذن لغز مفتاحه الوحيد إرادة الحياة ممثلة في حفظ النوع . وهذا ما سيمبر عنه نيتشه فيقول : « كل شيء في المرأة لغز ، ولكن لهذا اللغز مفتاحا هو الولادة ، فالرجل بالنسبة إلى المرأة وسيلة ، والغاية دائما هي الولد » ، ثم اشبنجل حين يقول : « سياسة المرأة الأبدية هي أن تجد الرجل الذى تستطيع عن طريقه أن تكون أما لأولاد ، وبالتالي تاريخنا ومصيرنا ومستقبلنا » (راجع كتابنا عنه : الطبعة الأولى ، ص ٢٥٧ ص - ٢٦١) .

والزواج هو الآخر لا يقوم إلا من أجل تحقيق تلك الغاية ، حفظ النوع . وواهم كل الوهم هذا الذى يزعم أنه يقوم أو يمكن أن يقوم على الحب الخالص الذى يؤدي إلى السعادة الشخصية لكلا الطرفين . أجل ، إن الخطبين يعمنان في الحلم ويفرقان في خيال رفاف يومهما بأن خاتم الخطبة قد وقع وثيقة سعادتهما الأبدية ، لكن ما يلبث هذا السراب الزجاج أن يتبدد ، حين يتم الزفاف وتنقضى ذبوله وحواشيه ، فإذا بهما بعد قليل أمام خيبة أمل لا يبلغ مداها التعبير ، تؤدي إلى الانفصال عند النفوس الحاملة ، وإلى القنوط العاجز عند النفوس للسائلة : إذ يكشف كلاهما أنه كان فريسة لوم صريع ، وهم السعادة والنمو الروحي المتبادل ، وما كان في الواقع

غير أداة بأئسة فى أيدى إرادة الحياة ممثلة فى حفظ النوع . وهذا هو السر فى أن كل زواج يقوم على الحب الخالص ينتهى عادة بالإخفاق الشنيع ، وهو ما عبر عنه المثل الأسباني الذى يقول : « زواج الغرام حياة السقام » .

تلك نظريه شوبنهاور فى الحب : عرضها فى وضوح قاس ، غير حابى بما ستثيره فى النفوس الحاملة الرقيقة من رعدة ، هو أول من يتوقع حدوثها ، وأول من يعلم أصلها ومآلاتها . لكنه لا يريد أن ينساق فى تيار أحلامهم ، بل يعضى فى تشريحه لتلك العاطفة غير حافل بما قد ينشأ عن هذا التشريح من آلام وأوصاب . ومتى كان لعالم التشريح أن يحفل بآلام الجسم ! ومهما قيل فى حسية هذه النظرة ، فإن المرء لا يسمه إلا أن يعترف بأنها منطقية مع مذهبه الى أقصى حد ، وأنها تلتقى على هذا المذهب ، كما يقول هو ، ضوءاً ساطعاً فى ناحيتين : الأولى عدم قابلية جوهر الإنسان الحقيقى للفناء ، مما يتمثل فى قوة الغريزة الجنسية واندفاعها وتحطيمها لكل العقبات فى سبيل تحقيق غايتها ، وما كان هذا ليكون ، لو أن الإنسان كان مخلوقاً عابراً زائلاً يمكن أن يحل محله على مدى الزمان جنس يختلف عنه كل الاختلاف . والثانية هى أن جوهر الإنسان الحقيقى هو فى النوع أكثر منه فى الفرد ، والا فما السر فى أن العاشق يتعلق بشدة بمن اختارها فى ذلة وخضوع ، وأنه على أتم

أهبة للتضحية من أجلها بكل شيء ؟ المر بسيط ، وهو أن الجانب الخلق من وجوده هو الذى يريد تملك المرأة ؛ بينما بقية شهواته ونوازع تصدر دائماً عن الجانب القافى وحده . فما نشعر به من شبق هائل نحو امرأة بالذات هو وحده الضمان المباشر لعدم قابلية جوهر الوجود فينا للفناء ، والكفيل ببقائه مستمراً فى النوع ، هو إرادة الحياة التى تريد أن تكفل لنفسها البقاء والخلود ، وتؤكد كيانها على مر الزمان . ولهذا نرى الحياة أمامنا صاحبة بهذه القوى الثائرة فى أعماق الإنسان التى تريد أن تؤكد تلك الإرادة بأى ثمن ، وإن كانت لا تستطيع ذلك وبالأأسف إلا لمدة من الزمان ضئيلة ، مهما أنفقت فى هذا السبيل من طاقة واستنفدت من جهود .

وخلال هذا الاضطراب تبصر نظرات المحبين الملتهبة بالشوق تتلاقى فى هيبة وإيهام ، وسر وخشيان ؛ فلماذا هذا كله ؟ « لأن هذين المحبين خائنان ، يريدان فى خفايا نفوسهما أن يخلدا كل هذا الشقاء وكل هذه الأحزان التى لولاهما لانتهد وزالت ، ولكنهما يجهلان هذه النهاية مستحيلة الوقوع ، كما سام فى هذا أيضاً أسلافهم المتقدمون » .

الوجود خطيئة

« أكبر خطايا الانسان ميلاده »
كلدرون

في البدء كان الإمكان ثم نفذ إليه الزمان ، فاستحال إلى وجود الانسان .

والزمان ينبوع الفناء، والزمان أصل لكل شقاء ، فالشقاء جوهر هذا الوجود .

وما اتخذ الامكان صورة الزمان إلا باختيار لا باضطرار ، ولذا كان الوجود هو الخطيئة ، ولم تولد الحياة يوماً وهي بريئة .

تلك حقيقة شعر بها الانسان ، من أقدم الأزمان : فلم يشأ أن يصور وجود إلا مرتبطاً بالخطيئة . فأدم ، هذا المسكين ، ماخطبه وماذا دهاه ؟ إنه وجد ، وكفى بالوجود إثماً وخطيئة .

وكان للتعبير عن هذا الشعور مظهران متعارضان، أو بالأحرى متناقضان : ألا وهما الاذعان ، والعصيان . مثلهما من بين الملائكة جبريل وإبليس ، ومن بين البشر قابيل وهابيل . فن هو إبليس ، ومن هو قابيل ، إن لم يكونا ذلك الرمز الأعلى للثورة التي يحملها كل موجود على مجرد وجوده ، تلك التي عبر عنها بيرن أجل التعبير في (١٧٢ - شوبنهاور)

هذا الخطاب الذى وجهه قابيل إلى إبليس فقال: «لم وجدتُ؟ ولماذا أنت شقى؟ ولم انتظم الشقاء كل موجود؟ يجب أن يكون بارينا هو الآخر شقياً، ما دام قد خلق هكذا الكائنات؛ فإن الشقاء لا يمكن أن يكون من عمل السعادة. ومع هذا فإن أبى يقول عنه إنه قادر قدرة مطلقة. فإن كان خيراً، فلم إذن وجد الشر؟ سألت أبى هذا السؤال: فأجاب بأن هذا الشر ليس إلا سبيل الوصول إلى الخير. يا عجباً لهذا الخير الذى لا يولد إلا من خصمه الدود! » . يقولون إن خطيئة آدم هى السبب فى شقاء الإنسان، «ولكن ماذا فعلت أنا؟ لم أكن قد ولدت بعد، بل ولم أطلب هذا الميلاد». إنما فرض على الانسان أن يظل شقياً دائماً وأن يورث هذا الشقاء أبناءه جيلاً بعد جيل، طالما استمر مرتكباً لهذه الخطيئة، خطيئة الميلاد. ولذا يقول قابيل لزوجته: «إن جمالك وحبك، وإن حبي وسرورى وكل ما تتمشقه فى أبنائنا وما يهواه كلانا فى الآخر، كل هذا لن يفيدهم إلا فى أن يقضوا، كما قضينا نحن، سنوات مليئة بالخطيئة والألم، قد تكون طويلاً وقد لا تكون، لكنها دائماً قاسية ألماً، تتخللها بين الفينة والفينة لداً قصيرة حتى يأتى للوت، هذا المجهول! ». حياة شقاء إذاً تلك التى وهبها إياه الإله فهل يمكن أن يكون عليه بازائه واجبات؟ «كلا، فلماذا أكون مسالماً؟ لأننى مضطر دائماً أن أصارع العناصر قبل أن تقدم لنا الخبز الذى

نفتات به ؟ ... ولماذا أكون شاكراً أسبح بحمده ؟ ألا أنى تراب
يزحف فى التراب ؟ ... وعم أ كفر ؟ أعن خطيئة أبى التى كفر عنها
من قبل ما عايناه جميعاً واحتدلناه ، وسينتقم من عيشنا لأجلها
أضعافاً مضاعفة فيما سيمر من قرون ؟ . ويطلب منى بعد هذا
كله أن أدعو وأن أصلى ؟ لا ، ليس على إلا أن أتمرد وأن ألعن :
« تمس لمن اخترع الحياة ، التى تمضى إلى اللوت ! » .

لخطيئة آدم إذن هى فى ميلاده ، كما يقول شاعرنا العظيم
أبو العلاء :

سَمَى آدَمَ ، جَدَّ الْبَرِيَّةِ ، فى أَدَى
لِذُرِّيَّةٍ فى ظَهْرِهِ نُشْبَهَ الذَّرَا
تلا الناسُ فى النِّكْرَاءِ نَهْجَ آبِهِمْ
وَعُرَّ بَنُوهُ فى الْحَيَاةِ كَا غُرَا

ومن وهبنا الوجود لم يقدم لنا ما يمن به علينا :

وهل تظفرو الدنيا على يمينه
وما ساء فيها النفس أضغافُ ما مَرَا

وكان من الخير لآدم ألا يكون :

خيرٌ لآدم وأخلق الذى خرجوا
من ظهْرِهِ أن يكونوا قبلُ ما خلِقُوا

فهل أحسن ، وبالك جسمه ريم
 بما رآه بنوه من أذى ولقوا ؟
 والعجب كل العجب لهؤلاء الذين يفتبطون لاستمرار تلك
 الخطيئة ، فينسلون ويخلفون لنسألهم الشقاء :
 هذا فرح من معرس : أفا درى
 بما اختار من سوء الفعال وما جراً ؟
 أفليس الأجدر بهم أن يعلموا جبل هذا الشقاء ؟ :
 أيا سارحاً في الجو : دنياك مغدٍ
 يغور بشرته ، فابخر في غيرها وكراً
 فإن أنت لم تملك وشيك فراقها
 ففء ، ولا تنكح عواناً ولا بكراً
 وألقاك فيها والدك فلا تصنع
 بها ولداً ، يلقي الشدائد والأكرا
 وقبل هذا ، أليس في الموت الخلاص ؟ :
 أما الحياة فققر لا غنى معه
 والموت ينفى ؛ فنبحان الذي قدرا
 وثورة أبى العلاء هنا لا تقل في عنفها عن ثورة بيرن : فالدينا

والدهر عنده إنما تدل على البارى ، فلا يجب أن نخضع إذا بهذه الألقاظ عن هدفه من كل تلك الثورة ، والقارق بين الاثنين فى طريقة التعبير والأداء : فبيرن عبر عن ثورته فى حرارة وصور قائمة أضفت عليها طابعاً فنياً من الطراز الأول ؛ بينما ثورة أبى العلاء قد امتازت بالقسوة والجفاف الصادرين عن غيظ مكظوم فى قوة وتعمق وهدوء ، فكانت أقل فنية فى التعبير وحرارة فى العاطفة ، حتى جاءت فى معظم الأحيان أقرب ما تكون إلى الكلام التعليمى للمنثور ، وبالجملة ، كان بيرن ثائراً مشبوب العاطفة ، وكان أبو العلاء متمرداً عنيد العقل .

وتقرب من ثورة بيرن ثورة الخيام : ففيها صراحة حادة وسخرية لازعة وطابع فنى واضح ؛ ولكنها أقل من ثورة بيرن جوحاً وحاسة وحرارة ، لأنها صدرت عن بأس باسم كاد أن يصل حد الاستهتار ، بينما يأس بيرن يأس غضوب قوى المخالب حاد الأنظار ؛ وإن شئت فقل إن يأس بيرن يأس القوى للتهتاج ، ويأس الخيام يأس الرقيق الهادى للزاج . ولئن قرب هذا بين الخيام وبين أبى العلاء ، - فكلاهما هادى الطبع - ، فإن فى هدوء الخيام رقة وعذوبة ، وفى هدوء للعري قسوة ومرارة ؛ الأول كهدوء النسيم ، والآخر كهدوء الصقيع ، ولعل مصدر الهدوء عند الاثنين إيمانهما بالجبر للطلق . أما بيرن فكان ثائراً مع إيمان بإمكان قلب الأوضاع ،

أى كان نأراً مع شعور بالحرية وقوة الإرادة للبدعة الهدامة ، ومن
 هنا كان يبرن إيجابياً في نوره أكثر من الآخرين ، فكان يلعب
 ويجدف في صراحة قاسية ، أما ما فقدنا بالتلميح كما هو أظهر
 عند أبي العلاء ، أو بالتصريح الرقيق الباسم ، كما هو أوضح عند
 الخيام ، وبين الطرفين للتناعدين موقف وسط اتخذ الفرد دقته
 فيه ثورة ، لكنها ماثلت أن تنتهي بالإذعان الرواقى ، وفيه
 صراحة ، لكنها غير مسرفة في صب اللعنات ، وفيه هدوء ،
 لكنه صادر من الأصاق ، كهدوء الماء في لجة المحيط .

فإذا قال يبرن على لسان إبليس وهو يحجب قابيل حين سأله عن معنى
 الموت ، هذا الجبار الذى لا بد منه : «سأل الهدام . - من ؟ البارى ؟
 سمع ما شئت : فإنه لا يخلق إلا ليهلك » - قال أبو العلاء :

جَدَّثَ أَرِيحُ وَأَسْتَرِيحُ بِلَحْدِهِ

خَيْرٌ مِنَ الْقَصْرِ الَّذِى آذَى بِهِ

وَجَذِبْتُ مِنْ مَرَسِ الْحَيَاةِ مُقَارَهُ

فَالْآنَ أَخْشَى الْبَتَّ عِنْدَ جِذَابِهِ

وَلَأُثْرِبِنَ مِنَ الْحِمَامِ كُؤُوسَهُ

مَا بَيْنَ جَامِدِهِ وَبَيْنَ مُذَابِهِ

عَذْبٌ يَمْذُبُنِى الْبَقَاءَ وَالرَّدَى

يَوْمٌ يَخْلُصُ مِنْ فَنُونِ عَذَابِهِ

ويقول الخيام : « حتام تمضي العمر في عبادة نفسك أو التأمل في الوجود والعدم ؟ ألا فلتشرب الخمر ، فأخلق بالعمر الذي ينتهي بالموت أن ينقضي في السكر أو في النعاس » . أما دُفئ فيقول : « علواً بالأبصار إلى ما فوق التراب . إن موت البراءة سر بالنسبة إلى الإنسان : لكن لا تعجب منه ولا تلق بطرفك إليه . فان رحمة الإنسان ليست رحمة السماء ، وما أبرم الله مع البشر ميثاقاً فنخلق بلا حجب ، يهلك بلا حقد ولا بغضاء » .

وفي سؤال كل منهم عن الموت ما يكشف عن طابعه في الفرد . فبيرن مخاطر يمتحن للوثة في عنف فيقول : « في جولاتي للتوحدة غصت إلى أصمق الموت . . . وفي وسعي أن أدعو للوثة كي أسألم لماذا نحن نرتاع من الوجود ، وأقسي جوانب لا يمكن أن يكون غير العدم للمائل في القبر ، ولكن هذا ليس بشيء » . وأبو العلاء يتأمل قسوة الموت في هدوء مر :

آلى الزمان يميناً أن سيجمعنا

إلى التراب ، ورسلُ الموت تَلْتَقِرْ

● عرفتَ أمراً فلا تزعمك حادثة

ما كان مثلك في أمثاله يقر

والخيام يسخر في شك عذب فيقول : « أواه ! أصبحت أيدينا

صفرأ من اللال ، وكم من أكباد أدمها الموت لم يعد من الآخرة
أحد كي أسأله عن حال من سافروا إليها من هذى الدار . أما دفنى
فيقول فى نصاعته الرقيقة : « أنا أفتح من بين قبور الناس أمة منها
فى القدم : فيتخذ الموت على صوتى صوتاً نبوياً » .

ويبلغ هذا التردد الذروة عند بيرن حين يصيح : « تعساً لمن خلق
الحياة التى تقضى إلى الموت ! » ، وعند أبى الملاء حين يقول :

وهل تظفر الدنيا على رَمْنَة

وما ساء فيها النفس أضفافُ ماسراً

وعند الخيام حين يقول : « إلهى ! حطمت كأس مدامى ، وغلقت
باب النعيم من دونى ، وأهرقت على التراب خمرتى الوردية . تراب
فى فى ، فهل أنت سكران مثلى ؟ » . أما دفنى فرقيق التردد حتى
الأنوثة ، فسيحه على جبل الزيتون وفى أشد الحظاظ المحنة لا يستطيع
الكلام ، بل يقتصر على أن يزفر زفرة حارة هادئة هى أقرب ما تكون
إلى زفرة المحتضر . وصرخاته فى وجه الطبيعة ، وإن اشتدت أحياناً
فإنها تنتهى دائماً بالتسليم الوديع : « ألا فلتحبي أيتها الطبيعة
ولتستمرى فى ذى الحياة ، سواء أكان ذلك تحت أقدامنا أم فوق
جباهنا ، مادام هذا قانونك . أحبي وازدرى الإنسان ، هذا العابر
البسيط الذى كان أخلق بالسيطرة عليك ، مادمت إلهه . إني

لاوثر بالحلب جلال الآلام الإنسانية على كل سلطانك بما فيه من رواء زائف وزخرف .»

وتبعاً لهذه الفروق بين أنواع التمرد اختلف أسلوب التعبير لدى كل منهم . ففي أسلوب بيرن قوة في الأداء وزُهو في الألوان وتنوع في الصور ؛ لهذا كان من الناحية الفنية الخالصة أرفعهم شأنًا وأعلام منزلة . ويتلوه دفتي الذي امتاز بالركة الناعمة والحزن الساحي وللموسيقى الهادئة ، والألوان التي لا تعلمها العيون ولا تبشر عندها بالارهاق . أما الخيام فكان رشيقاً حتى الرعونة ، بسيطاً حتى السذاجة . أما أبو العلاء فله مكانة خاصة ، لأنه أصيب بحالة ميزته منهم في هذه الناحية إلى حد كبير فقد انعدمت لديه المرئيات وبالتالي كان على شعره بالضرورة أن يتخلو من الصور القاعمة المحسوسة بالبصر ؛ وقويت عنده المسموعات حتى حاول أن يستمد منها الصور التي يستعين بها في الأداء ، فأقبل على ألفاظ اللغة يحلل مضمونها بطريقة صوتية كي يستخرج من قوانينها الصوتية أسرار الوجود التي يتقراها الآخرون بعيونهم في المرئيات . وهذا هو السر الوحيد في عنايته الهائلة بالألفاظ ، واحتفاله بالآلة أشد الاحتفال : ففيها قد وجد ما فقدته في المبصرات ؛ وإن في الصوت لما يغني عن الضوء . ومن هنا امتازت صورته بالتجريد المنقضى إلى الجفاف مما جعل شعره يتسم بسمة تعليمية واضحة . ويخيل إلى أنه لو قدر

له أن يكون مبصراً لزول كيان النفوس بصور رائعة مربعة، لا تنقل في شيء من الفن عن صور بيرن ، إن لم تتقها بكثير ، لأن ماتناثر في شعره من صور استخلصها من مدلول الألفاظ يبين عن مثل هذه القدرة في جلاء ووضوح .

تلك ما بينهم من فروق. ولكنهم يتفقون جميعاً في الموضوعات الرئيسية التي يتخذونها أهدافاً لهذا التمرد أو التشاؤم .

وأولها : سيادة الشر على الخير والألم على اللذة ، كما قال بيرن : « عددٌ ساعات مرورك ، وعدٌ أيامك الخوالي من البلبال ، فأيا ما كنت ، اعترف بأن تمت ما هو أحسن منه — هو أن لا توجد » فما الحياة ؟ إنها كما قال هو أيضاً : « نجمة معلقة على الحدود بين عالمين ، بين الليل والفجر ، على حافة الأفق » ، كلها مليئة بالشرور والأحزان والمصاب والآلام :

تعبٌ كلها الحياةُ فما أء حجبٌ إلا من راعبٍ في ازدياد

لأن الحياة تتذبذب بين الشقاء والنعيم ، ولا يمكن أن تدوم لها حال ، ولأن المذاب والألم إيجابيان ، أما السعادة واللذة فسلبيان لانهما ينتهيان دائماً بالملال :

إذا فرّعنا فإن الأمن غايقنا

وإن أمنا فما نخلو من الفرع

وشيمةُ الإنسِ ممزوجٌ بها مَلَكُ

فما ندوم على صبر ولا جزع

وثانيهما : أن الشر في أصل الوجود ، ولا سبيل مطلقاً إلى
الخلاص منه ، فمن الحق أن نحاول إصلاح شيء فاسد بطبعه :

ونحن في عالمٍ صيغت أوئلُه

على الفساد نفقَى قولُنَا فسدوا

— فلا تأملُ من الدنيا صلاحاً

فذاك هو الذي لا يُستطاعُ

والناس بطباعهم أشرار يسودهم النفاق والغدر والحقد والرغبة
في الأذى والظلم ، فالوجود شر والإنسان شر ما فيه ، فهو ذئب
لأخيه الإنسان ، كما يقول هوبز ، وكما قال بمثله تماماً من قبل
أبو العلاء :

يندو على خلقه الإنسانُ ينظلهُ

كالذئب يأكلُ عند الغيرةِ الدِّيبا

ولهذا يجب على الحكيم أن ينفذ العزلة ، ويتجنب الناس .
وليس هذا منه بغضاً لهم ، بل اجتناباً لما هم فيه من فساد وضلال .
وهو ما عبر عنه بيرن فقال : « تجنب الناس ليس معناه بالضرورة

بغضهم ؛ إنما ليس في وسع كل إنسان أن يشاركهم في مضطربهم
 وأشغالهم ؛ وعن قريب منه أبو العلاء :
 وفي الوحدة المرء ستر له

فكن مثل سيفك حلف الرُّبْد

فما في الوحدة وحشة :

لا تُوحشُ الوحدةُ أصحابها إنْ سُهَيْلاً وحده فاردُ
 وثالثها : فقدان الحرية ؛ فإن كل شيء مُسَيَّر ولا مجال
 للاختيار . فالقول بالجبر من لوازم هذا الموقف الروحي . وكيف
 يكون المرء حراً :

ما باختيارى ميلادى ولا هَرَمى

ولا حياتى ؛ فهل لى بعدُ تخيير ؟

وهو معنى كثيراً ما رددته الخيام « فقال من بين ما قال :
 » باضطرار آتى إلى هذا الوجود ، فلم أزد إلا حيرة في ذى
 الحياة « ، » ولو كنت مختاراً في الهوى لما جئت « . وهو النغمة
 السائدة في شعر دثي والموضوع الوحيد في مجموعة أشعاره
 المسماة باسم « المصائر » .

ورابعها : سوء تقسيم الحظوظ ، وتحكم الصدفة والاتفاق

في مصائر الناس ، ثم حقيقة الموت الرهيبة ، ذلك الذي يسوى
بين الناس أجمعين :

والفقرُ أروحُ في الحياة من الغنى
والموتُ يحملُ خائلاً كخوَل

والعقل الذي ظن به الإنسان خيراً فعده وسيلته المثلى ضد
خطيئة الوجود ، لا يغنى شيئاً ، فسكنا يقول الخيام : « أولئك
الذين همهم الجهد من طريق العقل ، هيات ! إنهم يحلبون ثوراً .
الأخلق بهم أن يكونوا بلهاء ، فإن العقل لا يساوى عودة من
العشب » . فإذا علمنا بهذا العقل ؟ « ماذا تعلم ، اللهم ! إلا أنك
قد ولدت لتموت » ، كما يقول بيرن ، أو كما يقول المعري :

نفارق العيش لم نظفر بمعرفة
أى المسانى بأهل الأرض مقصودُ

وخامساً : أن الزمان قاض على كل شيء ، ولا حقيقى منه
غير الحاضر :

خُذَا الآن فيما نحن فيه وجَلِيَا
غداً فهو لم يقدم ، وأمس قد مرَّ
فلا داعى إذن للجزع من الماضى أو من المستقبل : « لا تذكر

يوماً مضى ولا تجزع من يوم لم يأت بعد ، ولا تذهب نفسك
حسرات على ما كان وما سيكون ، كما يقول الخيام . واهتف
مع دفتى قائلا : « أحب ما لن تراه مرتين ! »

تلك هي المعاني العامة التي حام من حولها هؤلاء الشعراء
المتشائمون . وهي ، وإن عبرت عن موقف روحي واضح اتخذوه
في نظرهم إلى الوجود ، فإنها لا تكون مذهباً وجودياً محكم
الاجزاء دقيق التركيب ، يستمد أصوله من ينبوع الميتافيزيقي لهذا
الوجود . إنما هي معانٍ امتلأوا إحساساً بها فأكدوها ، ولم يوهبوا
عقلاً فلسفياً ليبرهنوا عليها وينسقوها : رأوا سيول النور ، لكنهم
لم يروا الشمس ، وأدركوا المظاهر المتعددة ، لكنهم لم يضعوا أيدهم
على الحقيقة الواحدة والسر ، فبدأ لهم العالم خليطاً هائلاً من الاسرار
والالغاز التي تكاد أن لا ترتبط فيما بينها وبين بعض أدنى ارتباط .

أما الذي فهم كلمة السر وقبض بيمينه على مفتاح اللغز فهو
شوبنهاور . فهو وحده فليسوف التشاؤم الذي اكتشف ينبوع الشر
في هذا الوجود ، وراح يفسر كل ما فيه من مظاهر تبعاً لهذا
الاصل ، فأقام بناء مذهب فلسفي كامل على أساس مادعاه إليه سر
الوجود من وقوف موقف تشاؤم . وإذا كانت المهمة الاولى
لفيلسوف أن يرجع المتعدد إلى الوحدة والمظاهر المتباينة إلى الحقيقة
الوحيدة فإن شوبنهاور هو وحده من بينهم الفيلسوف . أما م

فشعراء ، وشعراء غصب ، مهما تعمق الواحد منهم هذا المدعى أو ذاك أو فصل القول في هذه الناحية أو تلك الأخرى .

لكن يوجد بين تشاؤم شوينهور الفلسفى وتشاؤمهم الشعرى تشاؤم ثالث ، نستطيع أن نسميه باسم التشاؤم النفسانى ، وهو الذى يقوم على التحليل النفسانى الدقيق لمزاج المتشائم وحساسيته بالشر والألم أو الخير والسرور ، وما يثور فى نفسه من هواجس وخواطر ، وما يسود روحه من نفمة مسيطرة وانفعال مستمر . وللثلاث الأعلى لهذا النوع ليوبردى ، هذا اللحن الحزين فى ناي القلق العذب . فهو بدون أدنى شك أبرع من حلل التشاؤم نفسانياً ، فاستطاع أن يفصل نسيج نفسية التشائم ، وأن يكشف فى دقة هائلة عن مدلول عواطفه وتأثيراته ، ومضمون انفعالاته ووجداناته ، والأوتار التى تهتز داخل روحه المشبوبة الخيال ، والنغمات المختلفة التى ترددتها تلك الأوتار . فهو يحلل أوهام الناس فى السعادة من طموح وتفاؤل أهوج وخيلاء وحب . ويبلغ التحليل أوجه حينما يتحدث عن الملل ، فيقول : « إن الملل هو بمعنى من المعانى أجل العواطف الانسانية . لا أقول هذا لأنى أو من بما استخلصه كثير من الفلاسفة فى تحليلهم لهذه العاطفة من نتائج ؛ ولكن عدم إمكان الرضى عن أى شئ أرضى ، بل ولا عن الأرض كلها إن صح هذا التعبير ؛ وتأمل سعة المكان اللانهائية ، وعدد العوالم

الهائلة وضخامتها ورؤية كل شيء ضئيلاً كل الضالة بإزاء سعة النفس.
الخاصة ؛ وتخيّل عدد العوالم لا متناهيًا والكون لانهائياً ،
ثم الشعور بأن النفس ونزوعها لازالاً أكبر من هذا الكون
المتخيّل ؛ وإتهام الأشياء دائماً بالنقص والدم والشعور بالعوز
والخلاء وبالتالي بالملال ، كل هذا يبدو لى أنه أعظم دليل على
العظمة والتبّل فى الطبيعة الانسانية . ويتناول أحوال الناس
فى طباعهم واجتماعهم فيفضح ما اشتملت عليه من خسة ونفاق
وغرور وإدعاء ، لكنه لا يتحدث عن مخازى الانسان ومساويه
حديث الناعى لها النامح على ماهى فيه من بؤس وشقاء. فهو تشاؤم
صادر عن إفراط فى الحب . بينما تشاؤم شوبنهاور والشعراء الذين
تحدثنا عنهم يستوحى الكراهية للناس ويستلهم شيئاً من التشفى
مما هم فيه. ولذا كان فى لهجته حزن المشارك فى الألم ، لا تمرد المحنق
المنتقم . فهو أقرب ما يكون شهباً بسكال ، كما لاحظ لويجى تونلى
بحق ، وأبعد ما يكون عن هؤلاء الأخلاقيين الذين يجدون لذة
ومتعة فى التلهى بذكر نقائص الانسان ، أو إشباعاً لعاطفة الانتقام
فى سردهم إياها فى قسوة وبرود . فان شئتأ أن نعد التمرد عنصرأ
جوهرياً فى التشاؤم ، فن الخير - كما ذهب اليه كثير من النقاد
المحدثين - ألا نعد ليوبردى من بين المتشائمين الحقيقيين ، والا دخل
فى عدادهم بسكال وأمثال بسكال . وأياً ما كان الرأى فى تشاؤمه

فاننا قد وجدنا لهذا التشاؤم سفا تريع على قننه بيرن وتلاه
أبو العلاء ثم الخيام ثم دفتى ، وفى نهاية درجاته ليورنى ، فعنده
ينفصل التشاؤم عن المالنخوليا .

ففى أية درجة نضع شوبنهور ؟ من غير شك إلى جوار بيرن
فأنهما يكونان الصورتين العليين للتشاؤم: الصورة الشعرية والصورة
الفلسفية ؛ وكلاهما إذا مظهر لشيء واحد هو الوجود كخطيئة .
ونحن قلنا إن شوبنهور هو وحده الذى اكتشف مصدر
هذه الخطيئة ، فإ هو إذا هذا المصدر ؟ هو الإرادة . ولما
ابتنقت الإرادة من عمائق اللاشعور كى تستيقظ على الحياة
وجدت نفسها ، كفرد فى عالم لانهاية له ولا حدود ، وسط حشد
هائل من الأفراد المجتهدين المتألمين الضالين ؛ ولما كانت منساقة
خلال حلم رهيب ، فأنها تهرع كى تدخل من جديد فى لاشعورها
الأصيل . — وحتى تصل إلى هذه الغاية كانت رغباتها غير متناهية
ودماواها لا تنقضى ، وكل إشباع لشهوة يولد شهوة جديدة .
ولا مرضاة أرضية قادرة على تهدئة جموحها ونوازعها ، أو القضاء
نهائياً على مقتضياتها ، أو تملئة هاوية قلبها السحيقة . فالإنسان
يسعى جهده طوال حياته ، محتملاً أشد صنوف العذاب والآلام ،
محقوقاً بالمتاعب والعراقل ، باذلاً كل مافى وسعه من طاقة —
وكل ما يحصله بعد هذا العناء كله هو أن يحافظ على هذا الحياة
(١٨٢ — شوبنهور)

البأسة التافهة ، بينما الموت مائل نصب عينيه في كل فعل وفي كل
 آن . ألا يؤذن هذا كله بأن السعادة الدنيوية وهم يجب الاعتراف
 به ، وبأن الحياة بطبعها شر ، وبأن جوهر هذا الوجود الشقاء ؟
 أجل ، فإن السعادة النسبية التي قد يخيل إلى البعض أنهم يشعرون
 بها إن هي إلا أخرى إلا وهم ، فما هي إلا إمكانية للملقة التي تضعها
 الحياة أمامنا على سبيل الإغراء بالبقاء في هذا الشقاء ، وهي السراب
 الكاذب الذي يحبنا على الحرص عليها ويحدونا إلى التعلق بما فيها .
 إنها تعبت بنا عبثاً منكر أمراً : تعد ولا ترعى المهود ، وتغري
 لكي تشمر بخيبة الأمل : وتلوح بالسعادة ، حياشة لنا إلى مهاوى
 الشقاء . فلا تبلغ للأمول ، حتى يتولد حنين إلى المجهول ، وملال
 من الموصول ، واندفاع نحو التغيير والتبديل ، وإذا بكل آن حاضر
 في زوال « كأنه السحابة الصغيرة القائمة تزجها الرياح فوق السهل
 المشمس : وراءها وأمامها كل شيء يضيء . أما هي فوحدها تلتقي
 الظل باستمرار ، ولهذا كان ناقصاً على الدوام ، بينما للمستقبل غير
 مشهود ، والماضي ليس بمردود » . أليست الحياة خليقة إذاً
 بالانصراف عنها وعدم الإقبال عليها ؟ أجل ، فازدل هذا الوهم على
 شيء فهو أن فيه إيذاً لنا بعدم النزوع ، ودفعاً لنا نحو الخلاص
 من الحياة ، بأن نमित فينا كل رغبة ونقضى لدينا على كل طموح
 ونضع حداً نهائياً لكل سعى وكل مجهود . هل في ذلك شك لدى
 عقل ؟ كلا ؛ فما الحياة إلا عمل لا يغطي نفقاته .

وإن كنت في شك من أمرها فهلم تتأمل أولاً الزمان . أليس الزمان هو الذي ينشأ أظفار الفناء في كل موجود ؟ ألا يحيل كل سرور وكل سعادة إلى عدم وفقدان ؟ « إن الزمان هو الصورة التي تمنح لهذا العدم المائل في الأشياء مظهر البقاء الزائل ، وهو الذي يقضى على ما بين أيدينا من مسرة واغتراب ، بينما نحن نتساءل مذهولين مُبْهَلَسِينَ : إلى أين ذهبنا ؟ ألا إن هذا العدم نفسه هو العنصر الموضوعي الوحيد في الزمان ، أعني ما يقابله في الجوهر الباطن للأشياء ، وهو بهذا الجوهر الذي يعبر هو عنه .. وما أشبه الحياة ، كما يقول ، بمبلغ يدفع درهما درهما تقوداً صغيرة ولا بد من تقديم إيصال عنه : أما النقود فهي أيامنا التي نقضيها في الحياة ؛ أما الإيصال فانه اللوت . وللوت ، هذا الذي لا يمكن أن يفر منه كائن ، علام يدل ؟ على « أن إرادة الحياة نزوع قصد به تحطيم نفسه » . فهو البيان الذي تقدم فيه الحياة عند النهاية حساباً عنها يصرخ في وجهه من أمضاها بأنها لم تكن غير حق وضلال .

ولننظر ثانياً في طبيعة هذه اللذة للزعمومة وهذه السعادة التي يتحدثون عنها . فإذا نرى ؟ « نحن نحس بالألم ، لا بالخلو من الألم ، وبألم ، لا بالصفورة من الألم ، وبالجزع ، لا بالأمن ، ونحن نشعر بالرغبة ، كما نشعر بالجوع والعطش ، لكن ما تلبث الرغبة أن تشبع إلا ونصير مثل تلك القطع من الحلوى التي تتذوق طعمها في

الغم ثم لا يكون لها وجود بالنسبة إلى الإحساس حينما تبتلع ؛
ونحن نعانى في أشد الألم الخلو من اللذات والمسررات ، فنأسف عليها
في الحال ، أما زوال الألم فعلى العكس من ذلك لا نحس به مباشرة
حتى لو لم يفاثرنا إلا بعد مدة طويلة ، وكل ما نقدر عليه هو أن
نفكر فيه لأننا نريد التفكير فيه عن طريق التأمل . فالألم
والحرمان هما وحدهما إذن اللذان يمكنهما أن يحدثا تأثيراً إيجابياً
وبالتالى يكشفان ذاتيهما بأنفسهما . أما التمتع فعلى العكس من
ذلك سلبي خالص ، ولهذا لا نستطيع أن نقدر الخيرات العظمى
الثلاثة التى نحظى بها فى الحياة وهى الصحة والشباب والحرية
طالما كنا مالكين لها . ولكن ندرك قيمتها ، لا بد لنا من فقدتها
أولاً ، لأنها هى الأخرى سلبية . فكل ألم إذاً إيجابى نشعر
بوجوده حاضراً بقوة فينا ؛ بينما اللذة سلبية صرفة لأنها خلو من
الألم لحسب ، أى عدم مطلق ، ولهذا نحس بلذع ألم واحد أقوى
بكثير مما نحس بامتاع آلاف اللذات ، وهو ما عبر عنه بتركه
فقال : « ألف متعة لا يمدل عذاباً واحداً » . كما أننا نشعر بساعات
السرور تمضى بسرعة أكبر من ساعات الألم ، لأن العنصر الإيجابى
واضح فى هذه الأخيرة فنشعر بها بقوة تجعلنا نحس بها طويلاً ،
وشعورنا بالزمان أقوى ما يكون فى حالة الجزع أو اللالال ؛ بينما
لاتكاد نشعر بمضى الزمان إبان اللهو والسرور . « وهاتان

الحقيقتان تدلان على أن الجزء الأسعد في وجودنا هو الذي يكون فيه إحساسنا بالوجود قليلا ، وهذا يدل على أن الأفضل عندنا ألا نكون موجودين . ثم إن المتعة الكبيرة لا تأتي إلا بعد ألم شديد ، ولذا نرى الشعراء في مسرحياتهم يضعون أبطالهم في مواقف خطيرة أليمة كي يخلصوهم منها فيما بعد ، فيكون السرور أقوى وأتم ولو أجرينا الموازنة بين ما يصيب الإنسان في الحياة من لذة وما يعطى به من متعة ، لكنت كفة المتعة من غير شك هي الشائلة وكفة الألم هي الجانحة ويكثر . وقبل هذا ، يكفي أن يوجد عذاب واحد لكي يقضى على آلاف الملهذات ، ولن تستطيع اللذات كائناً ما كان عددها أن تمحو ألماً واحداً .

وكل لذة تتذبذب بين حالتين : حالة الألم قبل أن تدرك ، وحالة اللال بعد أن تشبع ، وكلتا الحالتين عذاب . ففي اللال يشعر الإنسان بالخلاء ، وعدم الاكتراث ، والضجر . ونضال اللال أشق من نضال الألم ، لأنه مجهول للوضوع فلا يعرف الإنسان كيف يصده ، ولأنه مثير للتراخي وعدم الإقبال على شيء . فلا يقوى الإنسان على الخلاص منه ، وإن تخلص منه فاذلك إلا باثارة رغبات جديدة تولد بدورها ألم الحرمان . فنحن ندور إذن في عجلة الألم باستمرار فطبعي إذن أن نرى الألم ماثلاً في كل موجود ، وأن نقين الشر في أصل الحياة ، فكل كائن ناقص خداع ، وكل لذة ممزوجة

بألم ، وكل سلوى مصدر لأوصاب جديدة ، وأقدامنا تظاً في كل حين أرضاً مبتلة بالدموع للمرة ، والدنيا كلها شرور ، والينبوع لهذه الشرور هو الإنسان ، كما عبر عن ذلك أيضاً أبو العلاء فقال :

قد فاضت الدنيا بأذناسها على برآياها وأجناسها
وكلُّ حَيٍّ فوقها ظالمٌ وما بها أظلمَ من ناسِها

فإنك لن تجد فيهم غير الظلم الفادح والقسوة الباهظة والرغبة في الإيذاء ، — هذا في سلوك بعضهم بلزاء بعض . ويكفي أن تدخل مصنعا من المصانع أو محل أعمال أيا كان لتشاهد ظلم الإنسان لأخيه الإنسان . والأخبار الطيبون نادر ما هم ! وما أشبههم بالسجناء النبلاء وسط المجرمين العاديين في سجن كأنه الجميع ! أجل ، قد يكون بعض الناس أقدر على شغل هذا للنصب وأداء هذا العمل أو ذاك ، ولكنهم مشتركون جميعاً في أنهم يسعون إلى غاية واحدة هي الشقاء للجميع ، ويسلكون سبيلاً واحدة ، هي الإيذاء للجميع : مهما اختلفت الدرجة ، ابتداء من هذا القائد القاسى الذى يكندس ملايين الكتل البشرية ويصبح في وجوههم : « احتمال الآلام وللموت ، ذلك مصيرنا ، والآن ، هيا أطلقوا أشد النيران من كل بنادقكم ومدافعكم بمضكم على بعض » ، ويطيع الكل هذا الأمر — حتى ذلك الراهب الذى يحول بين أخيه

وبين تناول القربان ! والإنسان « هو الحيوان الوحيد الذى يحدث للآخرين آلاماً ، لا لغاية منها إلا هذا الايلام بعينه » . وهل يفوق جعيم داتته فى شئ هذا العالم الذى نعيش فيه ؟ كلا ! وألف مرة كلا ! لو نظرت إليه من الناحية الجمالية لوجدته متحنفاً للصور الهزلية ، ولو تأملته من الناحية العقلية ، لشهدته بيار ستاناً ، ولو فكرت فيه من الناحية الأخلاقية ، لأبصرته ملجأً لقطاع الطريق والداعرين والمحتالين . والغريب من أمر هذا العالم أن الناس فيه شياطين وصرعى شياطين فى نفس الآن . فكان المستشفى وسكان السجن كلاهما من بنى الانسان .

وليت هناك أملا فى صلاح الإنسان ! وكيف يرحى لهم صلاح والشر فى طبيعهم مغروز ؟ لو كان طارضاً لأملنا الخلاص على مدى الزمان ، لكنه أصيل ، فكيف تؤمل فى التقدم ؟ وهل هناك دليل على فساد الانسان من أنه طالمحارب هداته وأنكر للصالحين والراغبين فى تقويم سقطاته ؟ فكما قال المعري :

فلا تأمل من الدنيا صلاحاً فذاك هو الذى لا يُستطاع

لا أمل إذن فى مستقبل الأجيال : « فالحلف سيكون دائماً وبالدرجة عينها فى الدناءة والحق مثل السلف ومثل المعاصرين فى كل زمان » . وستظل الانسانية دائماً على ما هى عليه من لؤم وفساد ، اللهم إلا نقرأ نادراً جداً ، هم كبار المفكرين والمبصرة

وقد رأينا ما فى حياة هؤلاء من عذاب وشقاء . وتفصيل هذا أن الانسان من الناحية الأخلاقية لا يمكن أن يتناوله التغيير ؛ وكل ما يتبدل هو الأسماء والعادات والآيين والظروف ، أما الجوهر الفاسد بطبعه ، فباق دواما على حاله . وليس فى التاريخ اتجاه نحو غاية ، كما ادعى هيغل وأمثاله من « مدرسى الفلسفة » ، حين قال إن الانسان فى نوعه يعلو دائما على نفسه مبدعا لصور أعلى وتحقيقات فى الوجود أتم . وإنما التاريخ عند شوبنهاور هو التعقيدات الرائثة لعالم الناس المتحرك كالسحاب وسط الرياح أو هو القاص الذى يحكى حلم الانسانية الطويل الثقيل المضطرب المعقد .

العالم كله شر إذا ، فما العلة فى هذا الشر ؟ ولم لم يكن العدم بدلا من هذا الوجود ؟ والجواب على هذا فى إرادة الحياة . فهى عمياء ، فلا تعرف الغاية ، وهى الشئ فى ذاته ، فلا تخضع للعلية ، وبالتالي لا يسأل عن العلة فى وجودها . ولو كانت عاقلة لأدركت منذ البدء أن العمل لا يغطى نفقاته وأن الأولى بها منذ البدء أن لا تكون قد تحققت ، على صورة هذا الوجود . لأن نوازعها القوية وما تبذله من جهود شاقة وتوتر فى كل قواها ، وما يصاحب هذا من آلام وعذاب ، وأوصاب وما لا بد أن تنتهى إليه كل حياة ردية من هلاك ، كل هذا لا يمكن أن يجد جزاءه فى تلك الأيام القليلة البائسة التى يقضيها كل فرد على ظهر

الأرض . عفا الله عنك يا أنكساغورس ، حين حاولت أن ترجع هذا الوجود إلى علة عاقلة مدبرة ؛ فقد كنت واحماً مغرقاً في السذاجة ، أنت ومن يزعمون أن الحياة هبة ونعمة . كلا ليست الحياة هبة ، أيها الضالون المضللون ؛ بل كل ما فيها يؤذن بأنها دين ، دين ثقيل نسدهه أقساطاً على صورة حاجات ملحة أوجدتها هذه الحياة نفسها ورغبات مثيرة لمذاب لا ينتهى وشقاء لا يريم . وعمرنا كله يمضى في تسديد هذا الدين ؛ ومع هذا تبلى الحياة ، ولا نكون قد استهلكنا منه غير فوائده ؛ وللوت وحده هو الذى يستهلك به رأس اللال . فمتى افترضنا هذا الدين ؟ افترضناه فى الليلاد .

فوجودنا فى هذه الحياة خطيئة ؛ وخطيئة أخرى أن نحسب أننا قد وجدنا لنكون فى هذه الدنيا سعداء . وكلنا الخطيئتين صادرة عن ينبوع واحد هو إرادة الحياة ، تلك التى تريد أن تؤكد نفسها . والآن هل من سبيل إلى الخلاص ؟

سؤال رهيب لم يكن فى وسع كل من هؤلاء للتشائم إلا أن يضعه لنفسه فى تلهف مغنظ ويأس مضطرب وحيرة رجواحة . ولو كان منطقياً مع موقفه ونفسه لما وضعه ، لأن فى مجرد وضعه أو التفكير فيه خيانة لمذهبه ما بعد ما خيانه . فكيف يقول عن الوجود إنه شر بطبعه ، شر لا بد منه لأنه فرض عليه ولم يكن فى الواقع حراً فى ولوجه — وهل ميلاده باختياره ؟ — ثم يتحدث

بعد ذلك عن الخلاص أو إمكان الخلاص ؟ لهذا نجدهم بعد ذلك مضطرين إلى إحداث ثغرة في مذهبهم من أجل أن يسمحوا لأنفسهم بأن تضع هذا السؤال وأن تجيب من بعد عليه . واللبيب منهم سرعان ما يدرك ما سيقع فيه من تناقض ؛ فيحاول قدر الإمكان أن يهون من شأن وسيلة الخلاص ، بأن يثير الشكوك في قيمتها من أجل تحقيق تلك الغاية حتى يصل إلى إنكارها هي الأخرى في نهاية الأمر .

والتناقض الذي يقع الواحد منهم فيه يرجع غالباً ، إن لم يكن دائماً ، إلى اضطرابه من بعد إلى القول بشيء من الحرية والاختيار لدى الإنسان . فهذا أبم العلاء الذي أكد الجبر بشدة على النحو الذي رأيناه يعود فيقول :

لَا ذَنْبَ لِدُنْيَا فَكَيْفَ تَلُومُهَا

وَاللَّوْمُ يَلْحَقُنِي وَأَهْلَ تَحَاوِي

عَنْبٌ وَتُخَرُّ فِي الْإِنَاءِ وَشَارِبٌ

فَعَنْ التَّلَوُّمِ : أَعَاصِرُ أَمْ حَاسِي ؟

ولهذا نراه ينشد الخلاص في النسل والزهد بإمارة الشهوات والقضاء على الذات وما صدرت عنه من حاجات ؛ ثم في القضاء على النسل . وهو لا يستطيع أن يقوم بهذا كله إلا باعتبار فعله مضاداً لطبيعة الوجود وإرادة الحياة ، أي يؤكد ذاته بإزاء هذه الإرادة ؛ وبالتالي يفترض في نفسه الحرية ، ويقول بالمسئولية . وفي

هذا فناقض واضح شاركه فيه شوبنهاور ، وفي هذه للسألة بالذات ، أعنى حرية الإرادة . فقد اضطر إلى القول بها ، بل وإلى توكيدها لدرجة أن قال إن حرية الإرادة « هي الشرط الأول لكل أخلاق فسكر فيها صاحبها بمجد » . وكان ذلك لشعوره بالمسئولية وما يتلوها من المحاسبة ، ثم إيمانه بفكرة الخطيئة والثواب أو الجريمة والجزاء فيقول إن الواحد منا يوقن في نفسه بأنه هو مصدر أفعاله وأنه فاعل لما يصدر عنه ؛ وحينما يرى من الآخرين سلوكا منافيا للأخلاق سرعان ما ينسب هذا السلوك إلى فاعله . وما دمنا نشعر بأننا الأصل في أفعالنا ، فمعنى هذا أيضاً أننا نشعر كذلك بإمكان السلوك على نحو آخر ؛ أى نشعر بأننا كنّا أحراراً في إحداث الأفعال الصادرة عنا . فكان الإرادة الإنسانية إذن حرة ، بل وحرّة دائماً وقائمة بذاتها .

ولكن هذه الحرية يجب أن لا تفهم بمعنى حقيقي ، أى بمعنى أنها حرية الإنسان في أن يقول نعم ولا ، حسبما شاء . لأننا قد رأينا في الفصل الأول أن كل شيء خاضع في عالم الامتثال لمبدأ العلية ؛ فكل فعل يصدر منا هو حلقة ضرورية في عالم الظواهر . لكن ماذا بقى حينئذ من معنى الحرية الحقيقي ؟ هنا ويميز شوبنهاور بين ناحيتين للحرية : الناحية التجريبية ، والناحية للعقولة . فالإنسان في أعماله من الناحية التجريبية غير حر ، بمعنى أن لكل إنسان

خلقاً معيناً يصدر كل فعل منه على غرارهِ وتبعاً لطبيعته بالدقة :
 « فكل فعل للإنسان هو النتيجة الضرورية لخلقهِ والباعث على
 هذا الفعل ؛ فإذا عَلِمَ الفعل بالضرورة » . وإن من الحق أن
 يؤمن الإنسان بمبدأ العلية في نظرية المعرفة ، ثم يقول في الأخلاق
 إن الإنسان حر في عالم الظواهر . ولكن هو حر في عالم غير
 هذا العالم ؟ أجل ، إنه حر في عالم الشيء في ذاته . وقد رأينا ذلك
 من قبل عند الحديث عن الحرية في الفن ؛ فقلنا إن العبقري يشعر
 بأنه حر في عالم الصور ، لأنه بمنزلة سيطرة قانون العلية كذلك
 الحال تماماً في عالم الإرادة باعتبارها الشيء في ذاته : ففي أحماق
 الإرادة السكينة توجد الحرية . وهكذا نرى أن الحرية الإنسانية
 التي قال بها في أول الأمر ليست هي الحرية بالمعنى المفهوم لدينا ،
 بل الأحرى أن يقال إن الحرية عنده سر استتر في ظلمات الإرادة
 البككية ، محتجياً عن الإرادة الإنسانية ، وهي بالتالي ليست بأى
 معنى من المعاني حرية .

وكان خليقاً به أن ينكر الحرية بصراحة . بدلا من هذا الالتواء
 الذي لم يكن شيئاً . إذن لما تورط في هذا التناقض الذي كفر عنه في
 نهاية الأمر أشد الكفارة . لهذا يعجبني موقف الخيام : الذي
 لم يضع هذا السؤال إلا في تهكم وابتسام ، فقال : « لو أتى سيطرت
 على هذا الفلك سيطرة خالق ، إذاً لقضيت عليه وخلقيت بدلا منه ،

فيه يبلغ الإنسان مرامه بغير عناء . فقد وضع السؤال في صيغة الشك ، ولم يقل بإمكان الجواب ، بل آثر دائماً أن يصرف النظر عن كل خلاص بالمعنى الحقيقي ، لأن الخلاص الذي نشده في كأس الحزن ليس من الخلاص في شيء ، بل هو تخلص اليأس غير للكثرة . أما يبرن فقد توسط بين الطرفين ، فنشد الخلاص عن طريق الحب ، لعل فيه ما يعطى للحياة قيمة أو شبه قيمة . لكنه سرعان ما أدرك وهمه ، فان الحب الذي يمكن أن يكون فيه الخلاص غير ممكن التحقيق على الأرض : « أيها الحب ! لست من سكان هذه الأرض ؛ أنت مَلَكٌ خفي تؤمن به ؛ أنت دين شهداؤه القلوب المحطمة ؛ ولكن العين المجردة لم ترك ولن تراك كما يجب أن تكون . إن روح الإنسان هي التي أبدعتك ، كما أبدعت عليين ، بواسطة أحلام تخيلاتهما وإهوائهما » . أما الحب الذي نعاينه على الأرض فإنه حب يكتنفه الألم والعذاب من كل جانب ، وتفرغ عليه أجنحة القلق الدائب ، والأمل الخائب . « فهما بدا لنا جيلاً شاباً كله فتنة وكله إغراء ، فإنه من أعماق ينابيع السرور العذبة تنبثق مرارة تقيض بحبايبها السام على كؤوس الأزهار » . فالمرأة طبعها الخيانة ، والرجل لا يستقر على حال . فأين يجد الشاعر إذن ملاذه من هذا القلق والبلبال ؟ ليجده في الطبيعة ، ففيها ، أي في تأملها بعين الفن المجردة من كل إرادة ورغبة ، ما يشيع في نفسه الخاترة أمناً وسكوتاً ، وفي روحه

القلقة لها نينة وسلوى ؛ حيث لا يلقى إنسا ولا يضطرب فيما يضطرب فيه الناس : فكما ازدادت قفراً ، كانت أجمل وأقدر على التنفيس عن روحه ، للكروية : « في الغابات الطاهرة (التي لم يدنسها الإنسان) إغراء ، وعلى الشاطئ المهجور سحر وقتنة ، وعند البحر العميق جماعة لم يمكروا صفوها فدم ثقيل ، وفي هدير أمواجه موسيقى عذبة » . هنا يشعر بالطبيعة جزءاً منه ، فيحيا في الانهائي صرعياً سمعه إلى للموسيقى الكلية التي تتجاوب بها أفلاك الوجود ؛ ومذاجه التي يقدم عليها القربان هي الجبال والنجوم . لقد أصبح هو الكل وتحلل من الفردانية ، فلينعم إذا بهذه النظرة للطفلة على النظام والجمال والانسجام . فخلاصه إذن بالفن .

ولكن شوبنهاور لم يكن فناناً حتى يجد الخلاص فيه ، بل كان هنا فيلسوفاً أخلاقياً ؛ فأحال حب الطبيعة عند بيرن إلى حب للانسانية . فكلاهما إذن قال بالحب الكلي : لكن بيرن قال بالحب الجمالي ، ولا عجب فهو فنان ؛ أما شوبنهاور فقد قال بالحب الأخلاقي . في هذا الحب يرتفع الإنسان فوق مبدأ الفردانية ؛ فيشعر بأن الوجود بأسره كل واحد : فإنت غيري ، وما أنا إلا أنت ؛ لأن الفردانية زائلة عابرة ما دامت ظواهر للارادة الكلية الواحدة فحسب ؛ أما هي فتأبته واحدة وهي التي تكون جوهر ك وجوهري وجوه كل الناس بل وكل موجود . فإذا أدرك الإنسان

هذه الحقيقة ، وهى أن الناس والكائنات جميعاً شئ واحد ، هناك نقاب المايا ، وعرف أن إرادة الحياة لديه هى تلك بعينها التى لدى كل مخلوق فى الوجود . فالحب إذاً هو الشعور بوحدة الوجود ، وفى هذا الشعور تتحلل من كل ألم ؛ لأن مصدر القلق والخبث فى الإنسان شعوره بأن ذاته للفردة هى التى تتألم وتتعذب . ويحس الإنسان فى أعماقه بأن ظواهر الوجود تنقسم كلها له ، فيحيا فى نعيم مقيم هو وإياها ؛ وبأن سعادة الواحد هى سعادة الآخر ، فيكون الجميع فى مشاركة وجدانية عامة . ومن هذا الشعور بالإيثار والوحدة ينبع الخير ، وبه تقوم الفضيلة .

أما الشرف والشعور بالذاتية وتوكيد مبدأ الفردانية ، والخضوع لوم نقاب المايا ، حيث يحس الإنسان بأن بينه وبين الآخرين هوة لا يمكن عبورها ، وبأن ذاته فى مقابل غيرها من الدوات التى يظهرها عالم الظواهر متعددة ، وهو يجد فى هذا الإحساس لذة ما بعدها لذة ، لأنه طبيعى يجد فيه توكيداً لذاته واتساعاً لنفوه وتحقيقاً أكبر لنوازعه وشهواته . والعالم يبدو أول الأمر للعقل خليطاً هائلاً من الأفراد المتباينين فى الجوهر ، لأنه لا يزال خاضعاً لنقاب المايا ، فبدلاً من أن يرى الشئ فى ذاته ، لا يرى غير الظاهرة المتحققة فى الزمان والمكان الخاضعة لمبدأ الفردانية ولشكول مبدأ العلة الكافية ، وبدلاً من أن يدرك أن جوهر الظواهر كلها واحد ،

لا يدرك غير ظواهر متباينة مختلفة متعددة بل ومتعارضة . وحينئذ يرى أن اللذة تختلف اختلافاً بيناً عن الألم : فيرى في هذا الإنسان جلاداً وفي ذاك الآخر شهيداً ، ويرى في الناس السعيد والشتي . فيقسأه حينئذ : أين العدالة إذن ؟ ولا يمجّد جواباً لنفسه إلا في الإقبال على الذات والاقتصار على الشهوات والخضوع لشیطان الإرادة . وبدلاً من أن يرى أن اللذة والألم جانبان لشيء واحد ، يبدوان متعارضين ، فلا يرى الخلاص من الألم إلا في تعذيب الآخرين ، ومثله مثل الملاح الذي يظل هادئاً وسط بحر هائج صخّاب - يشعر بالثقة في مبدأ الفردانية أي في الطريقة التي يدرك بها العقل الأشياء كظواهر . « والعالم الهائل المليء بالألام في الماضي السحيق وللتقبل الانهائي يبدو كثي» مجهول لديه أو كخرافة ، أما شخصه الذي لا يكاد يرى ، وحاضره الذي ليس إلا نقطة ، وسعادته الزائلة الموقته ، هذا هو الحقيقي وحده ، فلا يدخر وسعاً في الاحتفاظ بشخصه طالما لم تأت معرفة أدق لتزليل الغشاوة التي رأت على عينيه . ومع هذا فإنه يشعر في بعض اللحظات أن هناك في أعماقه شيئاً محدثه بأن من الممكن أن يكون كل ما حوله غريباً عن شخصه ، خصوصاً في كل حالة يرى فيها انحرافاً عن مبدأ العلة كما هي الحال حين يبدو له أن حادثاً قد حدث من غير علة أو أن شخصاً مات قد عاد إلى الحياة ، فهتز كيانه لشعوره بأن تفسيره

لظواهر حتى الآن لم يكن صحيحاً ، هذا التفسير الذى كان يصورها
مستقلة بعضها عن بعض . حتى إذا ما تابع التفكير وتعمق النظر ،
تبين له أن كل هذه الظواهر ترد إلى علة واحدة . حينئذ يشعر بأن
كل مافى العالم من آلام هي أيضاً آلامه ، ويحس بأن صوتاً قوياً
ينادى من أعماق الوجود بأن كل شيء مصدره إرادة واحدة وأن
كل مظهر من مظاهرها إن أصيب بشيء فقد أصيبت بقية المظاهر .
« وهذا الصوت الباطن يقول له أيضاً إنه هو بكل فساده هذا الإرادة
نفسها بأسرها ، وأنه ليس فقط جلاداً ، بل وأيضاً معذباً ، وأن
حُكماً خادعاً ، على شكل الزمان والمكان ، هو الذى فرق بينه وبينهم
وحرره وحده من آلام ضحاياه ، ولن يختنى الحلم حتى يرى أنه
اشترى اللذة بثمن ألم ، وأن كل أنواع العذاب ، حتى تلك التى
لا تبدو لعقله إلا باعتبارها ممكنة الوقوع ، تصيبه هو أيضاً
باعتباره إرادة حياة » . وحين يدرك الحقيقة كلها ، يرى أن مبدأ
العلية يجب أن لا يأسره ، وأن كل تألم عند الآخرين يصيبه وكأنه
ألمه هو ، فيحاول أن يوجد توازناً بينه وبينهم ، بأن يزهد فى ملذاته
ويفرض على نفسه الحرمان ، « ويعترف بأن الاختلاف بين الآخرين
وبينه ، هذا الاختلاف الذى يبدو للشرير كأنه هوة سحيقة ، ليس
إلا وهماً خادعاً ، ويتبين مباشرة ، وبدون أدنى برهان ، أن حقيقة
ظاهرتة ، أعنى إرادة الحياة التى هي جوهر كل شيء ومبدأ الحياة
(١٩ م — شونهور)

فيه ، هي بعينها التي عند الآخرين ، وأن هذه الوحدة في الجوهر تمتد إلى كل الحيوان وإلى الطبيعة بأسرها . وهكذا يتحد في الشعور مع الوجود كله : فيحزن لكل أحزانه ، وكل ألم يعنيه ؛ ويشعر بالأمال الكاذبة والمشاقّة مع ذاته والألم على الدوام: وفي أية جهة أجال نظره ، وجد الإنسان يتألم ، والحيوان يتألم ، والعالم يفنى . وكل هذا يمسّه عن قرب ، كما تمس الآلام الشخصية نفس الأناني . فكيف يتأتّى له إذن ، وقد أدرك طبيعة هذا العالم بوضوح ، أن يستمر في توكيد مثل هذا الوجود بواسطة مظاهر دأعة للإرادة ، وأن يتعلق بالحياة ويمسك بمُخَنَّقَها بقوة متزايدة باستمرار ؟ ... إن من يدرك ماهية الوجود بأسرها يصبح « خالياً » من كل إرادة ومشية . ومن هذه اللحظة تُشيع الإرادة بوجهها عن الوجود الذي أثارت ملذاته الجزعَ توكيداً للحياة . فيصل الإنسان حينئذ إلى حالة الزهد الإرادي والتسليم والطمأنينة الكاملة والخلام من المطلق من كل إرادة ٢١ ؛ أي يبلغ مرتبة الزهد والقداسة .

وفي هذه المرتبة العليا للحياة الإنسانية ينكر الإنسان ذاته ، بدلا من أن يقتصر على حب الآخرين وذاته من بينهم ؛ فيرى في إرادة الحياة ممثلة في شخصه خصمه له لدوداً يجب القضاء عليه بكل قواه ؛ ويمزق عن الطبيعة كلها ، فلا يتعلق بأي مظهر من مظاهرها ، لأن فيه تعبيراً عن إرادة الحياة ، عدوه الأكبر ، ويميت

فى نفسه كل غريزة جنسية ، لأن فيها استمراراً لإرادة الحياة . ولذا كانت الطهارة الجنسية المطلقة أول درجة فى معراج السالكين سبيل إنكار إرادة الحياة . فإذا وصل بعد هذه المجاهدة الشاقة لبدنه ولطبيعته إلى الإنكار المطلق والزهد الخالص فى الوجود ، استحال إلى عقل خالص ومراة صافية باستمرار يتجلى فيها هذا العالم : فلا يهتز لشيء ولا يمزج من أى حادث ، بل يتأمل فى نصاعة وهذوء باسم كل هذه الخيالات الدنيوية التى تترامى الآن أوهاماً أمام عينيه وكانت من قبل تثيره وتهز كيانه ؛ وتبدوله الحياة بأسرها كما تخلق أحلام الصباح الخفيفة أمام ناظرى الناس نصف نعاس ، حتى إذا ما استيقظ يقطعة كاملة تبددت كما تتبدد الظلال أمام ضوء الشمس . وإذا بالوجود بأسره يخلق فى ضباب العدم الكثيف ؛ لأن هذا الوجود هو العدم .

فهلّم أيها الإنسان حقق هذا الخلاص ؛ فأنت وحدك القادر عليه ؛ وكل كائن ينتظره على يدك ؛ وها هو ذا الوجود يتضرع متلهفاً إليك ، راجياً منك أن تنزل وإياه إلى هاوية العدم .

أرتور شوبنهاور

Arthur Schopenhauer

لومعة مبداء

١٧٨٨ : ولد أرتور شوبنهاور في ٢٢ فبراير سنة ١٧٨٨ بمدينة دانتسج ، من والد كبير الثراء ، كان صاحب مصرف في هذه المدينة ، يمتاز بمتانة الطبع ووفرة النشاط ، مع ميل إلى الترف ؛ ووالدته هي حنة شوبنهاور ، ابنة للمستشار تروزيير Trosiener . وقد عُرِفَتْ كاتبة مشهورة ، ألّفت قصصاً وأوصاف رحلات ، وكانت ذكية غزيرة للمادة ، حسنة التصرف في الحديث .

١٧٨٨ - ١٧٩٣ : أمضى الطفل أرتور خمس سنوات في مسقط رأسه دانتسج .

١٧٩٣ - ١٨٠٣ : بعد أن فقدت دانتسج حريتها في سنة ١٧٩٣ ، لم تشأ الأسرة البقاء في المدينة ففادرتها إلى هُبرُج .

وفي سنة ١٧٩٧ انتقل به والده إلى مدينة الهافر ، طوال سنتين عند أحد أصدقائه التجار بالمدينة .

ثم عاد إلى همبرج سنة ١٧٩٩ ، وبقي بها حتى
سنة ١٨٠٣ .

١٨٠٣ - ١٨٠٤ : قام برحلة أخرى إلى سويسرة وفرنسا وبلجيكا
وانجلترا ، حيث بقي في لندن ستة أشهر ، عرف فيها
من طباع الإنجليز ما بغضهم إليه .

١٨٠٤ - ١٨٠٩ : بعد أن عاد إلى همبرج وضعه أبوه في عمل تجارى
يلكح ينش Jonisch ؛ ولكنه لم يظهر أى ميل
إلى الأعمال التجارية ، بل صرف كل همه إلى الدراسة
النظرية . وفي أبريل سنة ١٨٩٥ توفى والده ، وقيل
إنه انتحر خوفاً من أن يسمى الحظ إليه ؛ ولكن هذا
القول لم تثبت صحته بعد .

وبعد وفاته غادرت الأسرة همبرج إلى فيمار؛ وهنا استأنفت
والدته نديها الأدبى الذى كان يضم في همبرج نخبة من الأدباء
والفنانين الممتازين ، مثل كلوبستوك Klopstock ؛
أبى الشعر الألمانى الحديث، والرسام تشبين Tischbein
وريمارس Reimarus وبعض السياسيين ، وازدان هذا
الندى في فيمار وبلغ أوج الشهرة بفضل جيته وأعلام
الفكر والأدب في ألمانيا الذين اجتمعت كثرتهم في
فيمار في ذلك الحين .

ولم يشأ شوبنهاور الاستمرار في الأعمال التجارية .

وبعد كثير من التشكى أطلق سراحه من التجارة وأرسل إلى المدرسة الثانوية في جوتا .

١٨٠٩ - ١٨١١ : في سنة ١٨٠٩ دخل جامعة جيتنجن ، وعنى خصوصاً بدراسة الطب والعلوم الطبيعية والتاريخ ، كما درس الفلسفة على يد الفيلسوف الشاك جوتلوب أرنست شولتسه Gottlob Ernst Schulze الذي وجهه إلى دراسة أفلاطون وكنت وحدهما ، ونصحته بعدم قراءة أى فيلسوف ، خصوصاً أرسطو واسينوزاء ، قبل اتقان دراسة أفلاطون وكنت ، وهى نصيحة لم يندم شوبنهاور على العمل بها .

١٨١١ - ١٨١٣ : وفى سنة ١٨١١ ذهب إلى جامعة برلين ، وقد جذبته شهرة فشته إليها ؛ ولكنه سرعان ما تبرم بمحاضراته ، وتبدل الإعجاب به إلى سخريه واحتقار .
١٨١٣ : حاول تحضير الدكتوراه فى هذه السنة فى جامعة برلين ، لكن الحرب حالت دون هذا التحضير فارتحل إلى بينا ، وظفر بالدكتوراه الأولى من جامعتها برسالة الموسومة بعنوان : « الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية » .

وفي الشتاء التالي عاد إلى فيمار وتوثقت صلاته بجيسته، وتأثره في نظرية الألوان. وهنا أيضاً عرف فريدرش ماير، للمستشرق الذي أدخله في معبد الفكر الهندي، فعنى بدراسة الفكر والدين عند الهنود.

١٨١٤ — ١٨١٨ : في هذه الفترة عاش في درسدن، وعكف على المتاحف والمكاتب ودور الفن يدرسها دراسة مباشرة حية.

وهنا كتب أولاً كتابه عن « نظرية الإبصار والألوان » ، الذي أخذ فيه جانب جيته ضد نيوتن «لأن جيته، كما قال، قد درس الطبيعة بطريقة موضوعية، عاكفاً عليها؛ أما نيوتن فقد كان رياضياً خالصاً، همه الوحيد الحساب والقياس، لكن دون أن ينفذ إلى ما وراء السطح الخارجي للطواهر». ولكن هذا الموقف دفع الفزيائيين إلى عدم الثقة بكتابه هذا، مع أنه ثبتت من بعد صحة نظرياته واتفاقها مع نظريات يونج Young وهلمهولتز Helmholtz.

١٨١٩ — وكتب في درسدن كذلك كتابه الرئيسي : «العالم إرادة وامثال» الذي نشره سنة ١٨١٩.

وبعد أن سلم مخطوطة هذا الكتاب إلى الناشر
ارتحل إلى إيطاليا في خريف سنة ١٨١٨ .

ولكن الكتاب أخفق في الانتشار إخفاقاً عجيباً .

١٨١٨ - ١٨٢٠ : بقي في إيطاليا حوالى سنتين متنقلاً في ربوعها ،
زائراً مدنها ومتاحفها في روما ونابلي والبندقية ، مقبلاً
على روائع الفن فيها ، مشاركاً في اللهو واللذات ، فكانت
له بعض للغامرات الفرامية ، خصوصاً في البندقية .

١٨٢٠ - ١٨٢٢ : وفي سنة ١٨٢٠ عاد إلى برلين ، ونال منها
دكتوراه التدريس ؛ ثم صار مدرساً ، ولكنه لم يلق أى
نجاح في تدريسه ، حتى إن عدد الطلاب الذين كانوا
يحضرون محاضراته لم يزد على تسعة . فقد كان لا يزال
مغموراً بينما كان يدرس في الجامعة عينها إلى جواره
هيجل واشليز ماخر وهما في ذروة الشهرة والمجد ؛ مما
ملأ شويتهوركر اهية للتدريس الرسمي للفلسفة ومدرسيها .
ومع هذا ظل رسمياً يدرس في هذه الجامعة حتى
سنة ١٨٣٢ .

١٨٢٢ - ١٨٢٥ : وفي ربيع سنة ١٨٢٢ بعد تجربة التدريس للمرة

عاد إلى إيطاليا ، متوسعا في دراساته في الجمال والأخلاق .
وبقى بها ثلاث سنوات .

١٨٢٥ — ١٨٣١ : بعد عودته من إيطاليا حاول استئناف التدريس
بجامعة برلين عساه أن ينجح هذه المرة ، لكنه منى أيضا
بخيبة الأمل والإخفاق : فكان اسمه مسجلا في برنامج
المحاضرات ، لكنه لم يقيم بإلقائها .

وعاش في مدينة برلين وحيدا لا يحفل به إنسان ،
بينما يرى حواله ألوية القهرة ومشاعل المجد تحوم على
رعوس « الدجالين وللهرجين من للفكرين » .

١٨٣١ — وما يليها : كل هذا حمله على التفكير في مغادرة هذه
للمدينة البغيضة إليه ، فانهز فرصة انتشار الكوليرا فيها
سنة ١٨٣١ ، وأوى إلى مدينة فرنكفورت على اللين حيث
أضى البقية الباقية من حياته .

١٨٣٩ — في هذه السنة بدأ اسم شوبنهاور يعرف بين الجمهور . فقد
أعلنت الجمعية للملكية للعلوم في الترويج عن مسابقة في
موضوع الحرية ، فاز فيها شوبنهاور بواسطة رسالته :
« حرية الإرادة » . فعين عضوا في هذه الأكاديمية .

وفي السنة التالية قدم رسالة أخرى إلى الجمعية الملكية للعلوم في الدانمارك ، بعنوان «أساس الأخلاق» ، ولكنها لم تتزوج ، لأن الأكاديمية قد جزعت من عنف الهجيات التي صباها على فشته وهيكل . ومنذ هذا التاريخ ونجم شهرته قد بدأ في الصعود .

١٨٤٨ : — في هذا العام كانت الاضطرابات السياسية على أشدها في أوروبا كلها . ثم في مدينة فريتكفرت نفسها ؛ فلما كان شوبنهاور محباً للنظام ، لا يريد أن يمكر عليه صفو حياته الهادئة شيء ، فقد أيد إخماد هذه الاضطرابات بكل قوة وعنف ، حتى إنه أوصى بثروته لصندوق مساعدة الدين دافعوا عن النظام في سنة ١٨٤٨ و ١٨٤٩ ، لهم ولأبنائهم اليتامى ، وهو الصندوق الذي أُسس في براين .

١٨٥٣ — بدأت شهرة شوبنهاور في الاستفاضة ، فقد كتبت « مجلة وستمنستر » Westminster Review : مقالة عنه ترجمها لندرن Lindner إلى الألمانية ، ونشرها في مجلة فوس Vosszeitung .

وفي السنة التالية نشر فراونشتيت Frauenstaedt عرضاً كاملاً لمذهبه ، وفي سنة ١٨٥٥ وضعت جامعة ليبتسج مسابقة حول فلسفته .

فقرعت شهرته كل الأسماع وظفر بالعديد من
متحمسى الأتباع .

١٨٦٠ - وتوفى عموماً بأ كليل الشهرة بعد إنكار طويل في
٢٣ سبتمبر سنة ١٨٦٠ إثر سكتة رئوية ، وهو في سن
الثانية والسبعين .

مؤلفاته

١٨١٣ - « حول الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية » ، رسالة ،
Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden
Grunde . والطبعة الثانية ظهرت في فرنكفرت
على المين سنة ١٨٤٧ . والطبعة الثالثة بعناية فراونشتيت
في ليبستج سنة ١٨٦٤ .

١٨١٦ : « في الإبصار والألوان » Ueber das Sehen und die
Farben ، ليبستج ، والطبعة الثانية في سنة
١٨٥٤ ، ليبستج ، والطبعة الثالثة بعناية فراونشتيت
بليبستج أيضاً سنة ١٨٦٩ . أما ترجمتها اللاتينية فقد
ظهرت في مجموعة راديوس Radius الموسومة باسم
« الكتاب الصغار في علم العين » Scriptores
ophthalmologici minores ، ج٢ ، ليبستج سنة ١٨٣٠ .

١٨١٩ - « العالم إرادة وامتثال » فى أربعة أقسام ، مع ملحق

يتضمن نقد فلسفة كنت ، Die Welt als Wille

und Vorstellung . ثم أصدر له طبعة ثانية فى

جزئين مزينة كثيراً ، فى ليتسج سنة ١٨٤٤ ؛ والطبعة

الثالثة ظهرت سنة ١٨٥٩ . أما الطبقات التالية فكانت

بعناية فراونشتيت .

١٨٣٦ - « حول الإرادة فى الطبيعة » Ueber den Willen

in der Natur ، فرسكفرت على المين ؛ الطبعة

الثانية فى فرسكفرت أيضاً سنة ١٨٥٤ ؛ والطبعة الثالثة

بعناية فراونشتيت ، ليتسج سنة ١٨٦٧ .

١٨٤١ - « للشككتان الرئيسيتان فى الأخلاق » Die beiden Grundpro

bleme der Ethik (ويشمل : « فى حرية الإرادة

الإنسانية Ueber die Freiheit des menschlichen

Willens - كتاب تتوَّجه الجمعية الملكية فى

النرويج ، ثم : « حول أساس الأخلاق

Ueber das Fundament der Moral كتاب لم تتوَّجه

الجمعية الملكية للعلوم فى الدانمارك) ، ظهر فى فرسكفرت

سنة ١٨٤١ .

١٨٥١ - « الحوامى والبواقى » Parerga und Paralipomena

فى جزئين ، برلين سنة ١٨٥١ .

المؤلفات المروكة بعد وفاته :

- « مباحث وتعليقات وأقوال وشذرات » Abhandlungen
 Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente نشرها
 يوليوس فراونشتيت في ليبستج سنة ١٨٦٤ ، ونشرها ر . فون
 كبير R. v. Koeber في برلين سنة ١٨٩١ . وقد نشرت في
 رسائل مفردة هكذا :
- ١ - « حول النساء » Ueber die Weber . نشرها من جديد
 بندكت فريد ليندر Benedict Friedländer ، في برلين
 سنة ١٩٠٨ ؛
- ٢ - « حِكْم في الحياة » Aphorismen zur Lebensweisheit ،
 نشرها نشرة نقدية ادورد جريزباخ Grisebach في ليبستج
 سنة ١٩٠٨ (طبعة ركلام Reclam) :
- ٣ - « حول الموت الخ » Ueber den Tod ، طبعة شعبية في
 اشتوتجرت سنة ١٩٠٤ ؛
- ٤ - « ميتافيزيقا الحب الجنسي » Metaphysik der
 Geschlechtsliebe ، طبع في داخا سنة ١٩٢٠ ؛
- - « حول القراءة والكتب » Ueber Lesen und Bücher ،
 ليبستج سنة ١٩١٤ ؛

٦ - « حول الكتابة والأسلوب » Ueber Schriftstellerei und Stil ليبتسج سنة ١٨٣١ ؛

٧ - ترجمة كتاب جراسيان: كتاب الوحي Gracians Handorakel وقد نشرت كل مخططاته في الطبعة الجديدة لمجموع مؤلفاته التي أشرف عليها دويسن وفيس Deussen und Weiss

وله مراسلات مع بكر Joh. Aug. Becker نشرها يوهان كارل بكر Joh. Karl Becker في ليبتسج سنة ١٨٨٣ . وأحاديثه ومراسلاته مع بكر وفراونشتيت وفون دورز Dors ولندنز Lindner وأشر Asher وغيرهم في السنوات ١٨١٣ - ١٨٦٠ قد نشرها جريزباخ سنة ١٨٩٥ ، والطبعة الثانية سنة ١٩٠٤ في ليبتسج (ركلام) .

أما مجموع مؤلفاته فالطبعة الجديدة النقدية العلمية لها هي التي نشرها دويسن في ١٤ مجلداً ، وأبتدأ نشرها سنة ١٩١١ عند الناشر ر . بَپر R. Piper في مدينة مَنشِين (مونيخ)

فهرس الاعلام

أفلوطين Plotinus ٢٢٠ ،
 إقليدس Euclides ٩٦ ، ١٦
 اكسيون Axion ١٢٩ :
 إليزابيت Ney Elisabeth
 ٢٥
 انجلز Engels ٨٩
 انكساغورس Anaxagoras
 ٢٠٣
 أوتو رنجيه Otto Runge ١٤٣
 أوديب Oedip ٢٦
 أوفيدوس Ovidius ١٦٨

ب

باير R. Piper ٣٠٣
 بتراركة Petrarca ٢٥٢
 برجسون Bergson ٢١٧ ، ١٩٦
 بركلي Berkeley ٨٦ ، ٥١ ، ٥٠
 برومتيوس Prometheus ٣٨
 برونو G. Bruno ١٣٤ ، ١٠٩
 بسكال Pascal ٢٧٢
 بك Beck ٨٠
 بكر J. K. Becker ٣٠٣
 بنمار Pindarus ٧٧

(١)

أبرقليس Proclus ١٠٢
 أبليس : ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٦٢
 أبو البقاء ١٢٦
 أبيقور Epicurus ٢٤٠ ، ١٢٨
 آدم ٢٥٩ ، ٢٥٨ ، ٢٥٧
 أديل Adele ١٥
 أرتور (شونهور) ٢٢ ، ٤
 أرسطو Aristoteles ٨١ ، ٦٤
 ٢٩٥ ، ٢٠٣ ، ١٣٣ ، ٩٧
 اسپينوزا Spinoza ٨١ ، ٦٤
 ٢١٧ ، ٢٠٧ ، ٢٠٦ ، ١٠١
 ٢٩٥ ، ٢٢٩
 اسوئف Swift ١٩٨
 اشينجلر Spengler ٢١٧ ، ٢١٢
 ٢٥٤
 أشر Asher ٣٠٣
 اشجلل Schlegel ١١٢ ، ١١١
 اشيرماخر Schleirmacher
 ١٢٢ ، ١٢٥
 أفلاطون Plato ٦٤ ، ٢٩ ، ١٢
 ١٩٢ ، ١٢١ ، ١١٧ ، ٦٥
 ٢٩٥ ، ٢٦٤ ، ٢٢٠ ، ٢٠٣

٢٢ ، ٢١ ، ١٩ ، ١٨ ، ١٧
١٣٥ ، ١٢٣ ، ١٣١ ، ٢٩
١٩٨ ، ١٧٢ ، ١٦٩ ، ١٦٦
٢٩٦ ، ٢٤٧ ، ٢٠٣
٢٩٦ ، ١٦٥ Jérôme جبروم

ح

حنه شو بنهور Johanna ٢١-٢٣

خ

١١٠ Chronos خرونوس

٢٧٠ — ٢٦١ الحيام

د

١٦٨ ، ٢٧ Dante دانته

٣٠٣ Von Dors دورز

٢٦٥ — ٢٦٢ De Vigny دفي

٢٧٠ ، ٢٦٨

٩٧ Duns Scot دنس اسكوت

٢٠٦

١٦٥ Domenico دومنيكو

١٦٥ Donatello دوناتلو

٢٠٦ ، ٧٢ ، ٦٩ Deussen دويسن

٣٠٣

٤٩ ، ٤٧ Descartes ديكارت

٢٠٩ ، ٢٠٦ ، ٢٠٤ ، ٧٢ ، ٩٦

Baudelaire ٢٣ بوداير

١١٢ ، ٣٦ Buddha بودا

٨٩ Büchner بوشنر

١٧٧ Beethoven بيتهوفن

١٥٧ Burke بيرك

٢٥٧ ، ٢٤ Byron بيرن

٢٦٧ — ٢٦٠

Pico della ١٠١١ ييكودلاميرندولا

Mirandola

٢٠١ ، ١١٨ F. Bacon ييكون

٢٣٠ ، ١٠٩ J. Böhme ييه

ت

٢٩٣ Tromiener تروزيير

٢٤ Terese تريزا

٢٩٤ Tischbein تشبين

٢٧٢ Tonelli تونلي

١١٤ Titauz التيتان

١١١ ، ١٠٧ Tieck نيك

١٤٢ ، ١٢٦

٢٥٧ جبريل

١٧٢ Gretchen جرتشن

٢٣ Gerstenberg جرسنبرج

٣٠٧ Grisebach جريزباخ

١٦ ، ١٥ ، ١ Goethe جيته

۱۷۲۰، ۱۴۰ Schiller شلر
Challencel-Lacour شامل لا کور

۱۳۵

۱۰۸، ۱۰۲، ۶۰ Schlleng شلنج

۲۰۸، ۲۰۷، ۱۸۱، ۱۲۵

۲۱۵

۱۲۰، ۶۴، ۶۱ Schnlze شولتسه

۲۹۵

۱۳۹ Chaignet شینی

ف

۱۱۱ Wackeuroderer فا کترو

۱۷۲، ۳۴، ۳۲ Faust فاست

۲۰۳

Frauenstädt فراونشتیت

۳۰، ۳۰۰، ۲۹۹

۱۶۷ Ingilius فرجیل

۱۲ Friedrich فریدرش الأكبر

۳۰۲ Friedländer فریدلندر

۶۰، ۵۷، ۱۹ Fichte فشته

۸۶، ۸۹، ۱۰۶، ۱۲۵

۲۰۷، ۲۰۸، ۵

فشر (فریدرش تیودور)

۱۶۶ T. Fischer

۲۶ Flourens فلورانس

۱۶۴ Winckelmann فنکلمن

۱۶۶

۸۹ Vogt فوجت

۱۰۵ Vauvenargues فونتارج

ر

۸ Rancé رانسیه

۲۹ Rousseau روسو

۹۸، ۸۸ Reussen روبسن

Ricarda Huch ریکارداهوخ

۱۴۸، ۱۴۴، ۱۱۱

۲۹۴ Rimarus ریمارس

۱۳۵، ۱۲ Renan رینان

۸۰، ۵۷ Reinhold رینهولد

ز

۱۴۶، ۱۴۵ G. Simmel زملم

۲۱۵، ۲۱۴، ۱۶۰

۴۰ Seidlitz زیدلتس

۱۱۵ Zeus زیوس

س

۱۰۴ Cervantes سیفانتس

۱۱۷، ۱۴ Socrates سقراط

۲۰۳

۲۶ Sophocles سوفوکلیس

ش

۱۳۹ Shaftesbury شافتسبری

۷۷ Shakespeare شکسپیر

۲۵۲، ۱۷۲، ۱۶۸

۳۰۲ R. Von Koerber کیر
 ۳۰ Kierkegaard کیرکگور
 ۱۸۳ ، ۱۸۲ ، ۱۳۳

ل

۲۶ ، ۲ Laocoon لاوکون
 ۱۶۷ ، ۱۶۶
 ۲۱۱ Laromiguière لارومجیر
 ۱۶۶ ، ۱۴۰ Lessing لسنج
 ۲۹۹ Lindner لندرنر
 ۲۰۲ Laura لورا
 ۱۴۳ Love لوف
 ۷۴ ، ۵۰ Locke لوک
 ۱۶۸ Lucretius لوکرتیوس
 ۴۱ Lombroso لومبروزو
 ۲۰۴ ، ۱۸۳ ، ۶ Leibniz لیبنس
 ۲۲۸ ، ۲۱۱
 ، ۱۱۰ Leopardi لیپردی
 ۲۷۲ ، ۲۷۱

م

۲۰۳ Aleman مآلمان
 ۲۱۶ ، ۸۹ Marx مارکس
 ۲۰۴ Malebranche مآبرانتس
 ۲۰۵
 ۲۹۶ : Mayer مآبر
 ۲۶۴ ، ۱۳۷ المسیح

۱۹۸ Voltaire فولتیر
 ۹۰ ، ۷۷ ، ۸۶ Volkel فولکلت
 ۲۱۴ ، ۱۵۸ ، ۱۴۵
 ۸۹ Feuerbach فویرباخ
 ۳۰۲ Weiss فیس
 ۱۹۸ Wieland ویلند

ن

۲۶۲ ، ۲۵۹ ، ۲۵۸ نایل

ک

۲۴ Kari August کارل اوجست
 ۱۱۱ Caroline کارولینه
 ۱۷۲ ، ۷۷ Calderon کالدرن
 ۲۵۲
 ۱۹۴ Klopstock کلویستواک
 ۲۰۶ Clemens کلیمانس
 ۵۲ ، ۳۲ ، ۱۲ ، ۶ Kant کنت
 ۹۳ ، ۸۳ - ۸۱ ، ۷۵ ، ۶۶ -
 ۱۵۷ ، ۱۴۲ ، ۱۲۱ - ۱۱۹
 ۳۰۱ ، ۲۴۶ ، ۱۸۴
 ۱۹۸ Knebel کنیل
 ۷۲ Kopernicus کورنیکوس
 ۱۶۹ Corneille کورنی
 ۲۱ ، ۱۲ Cousin کوزان
 ۱۲ Cuvier کوویه
 ۲ Kuno Fischer کونوفشر

۱۷۲ Hamlet فملت
 ۲۶۷ Hobbes هوېز
 ۱۶۸ Horatius هوراس
 ۱۷۳ Homerus هومېروس
 ۱۰۶ G. W. F. Hegel هيگل
 ۰۱، ۹۲، ۸۹، ۶۰، ۱۲
 ۲۹۷، ۲۰۶، ۱۰۲
 ۱۸۴ Heidegger هيْدجر
 ۷۴، ۵۲، ۵۱ Hume هيوم

و

۱۹۸ Wordsworth وُردزورث
 Walter Scott واتر سڪوت
 ۱۹۸
 William James وليم جيمس
 ۱۹۶

ي

۲۴ Jagemann ياجن
 ۱۲۷، ۱۲۰ Iacobi ياكوبي
 ۲۹۴ Ienisch يانش
 ۲۹۶ Young يونج

المرى (أبو الملا) ۲۵۹، ۲۳۸ -
 ۲۶۹
 ۱۸۳ Mendelssohn مندلزسون:
 ۸۹ Moleschott موليشوت
 Solomon Maimon (سليمان) ميمون
 ۸۰
 Maine de Biran مين دي بيران
 ۲۱۱، ۲۱، ۲۰۹، ۲۰۷

ن

۴۱ Nordau نورداو
 ۱۴۴، ۱۱ Novalis نوفاليس
 ۱۳، ۹، ۸ Nietzsche نيتشه
 ۱۳۶، ۱۱۶، ۳۵، ۳۲
 ۲۵۴، ۲۱۷
 ۲۹۶، ۵۱، ۱۷ Newton نوتن

ا

۲۵۷ Hail هایل
 ۱۱۶ Aloys Hirt هيرت
 ۱۴۶، ۱۳۱ Herder هردر
 ۲۹۶ Helmholtz هلمهولتز

توزيع
دار القلم
بيروت - لبنان